

1277
XVII. KÖTET

1931.

1380
1—3. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1931.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Akos</i> : Szent Ágoston és a modern gondolat	1
<i>Schütz Antal</i> : Szent Ágoston karakterológiai jelentősége..	6
<i>Ruber József</i> : A Civitas Dei állambölcsélete	48
<i>Nagy József</i> : Aristoteles teológiája	63

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Szent Ágoston etikája (<i>Noszlopi L.</i>)	74
A természeti jelenségek szimbolikus tartalma (<i>Prof. Buyten- dijk F. X. J. Groningen</i>)	82
Még egyszer a teljes tudatról (<i>b. Brandenstein B.</i>)	91

Jelenkori filozófusok.

Hans von Arnim (<i>Hornyánszky Gyula</i>)	94
Rickert filozófiájáról (<i>Varga Sándor</i>)	102

Ismertetések, bírálatok.

<i>G. Papini</i> : Szt. Ágoston (<i>Balanyi Gy.</i>) — <i>G. Dwelshauvers</i> : Traité de psychologie (<i>Mester J.</i>) — <i>D. von Hildebrand</i> : Die Idee der sittlichen Handlung. — <i>H. Rickert</i> : Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie (<i>Noszlopi L.</i>) — <i>P. Häberlin</i> : Allgemeine Aesthetik (<i>Mátrai L.</i>) — <i>A. Forke</i> : Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. — <i>Fr. Friedrich</i> : Erkennt- nistheorie (<i>Mester J.</i>)	115
<i>Társulati ügyek</i>	126
<i>Hegel-centenárium. Hegel-kongresszus</i>	127

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Akos von Pauler</i> : Der Hl. Augustinus und der moderne Geist	128
<i>Prof. Anton Schütz</i> : Die charakterologische Bedeutung des hl. Augustinus	128
<i>Josef Ruber</i> : Die Staatsphilosophie des hl. Augustinus....	129
<i>Prof. Josef Nagy</i> : Die Theologie des Aristoteles	130

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*.
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő:
Dékány István. Titkár: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfus Vilmos*.

SZENT ÁGOSTON ÉS A MODERN GONDOLAT.

Írta : PAULER ÁKOS.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaság Szt. Ágoston-émlék-
ünnepén.

Gyakran mondták, hogy az újkori embert a nagyobb-fokú *individualizmus* jellemzi, szemben a polisban feloldódó ókori emberrel s eltérőleg a középkori életfelfogástól, mely az egyént inkább csak mint testületek tagját tekintette. Való igaz, hogy az individualizmus jellemzi az újkori bölcselkedés módját is. Míg az ókor és a középkor gondolkodása elsősorban *iskolák* szerint tagolódott, az újkori filozofálás jellegét inkább *nagy egyéniségek* individualisztikus állásfoglalása határozza meg.

Mindez helyes, de nem eléggé mélyreható megállapítás. Az individualizmus minden formája ugyanis már *következménye* egy alapvetőbb állásfoglalásnak, melynek lényege az újkori ember hajlandósága a *nominalizmusra*. Ez azt jelenti, hogy a létező világ komponensei közül csak az *egyes konkrét tartalmakat látja meg* s hajlandó elismerni. Ez állásfoglalás szerint az ember, a növény, az élettelen test mivolta teljesen kimerül az *egyes* ember, növény, test individuális adottságával s a nekik megfelelő *egyetemesség*, azaz az ember, növény, test mint *osztály* nem bír semmiféle objektív léttel; merő elvonása a megismerő alanynak s annak tudatától függetlenül semmiképen sem áll fenn.

Ámde nem nehéz kimutatni, hogy e tanítás teljesen téves. Az *egyes* konkrét ember ugyanis már azáltal, *hogy létező, hogy ember*, már egy osztálynak: a létezők osztályának, az emberfajnak tagja s ez éppúgy *hozzátartozik* objektív mivoltához, mint egyéni vonásai. Az egyetemesség, azaz az osztálybatartozás *éppúgy* elengedhetetlen *konstitutív tényezője* az individuumnak, mint egyéni vonásai. Más szóval: az *egyes*-sel mindig együttjáró *egyetemesség* semmivel sem kevésbbé *ősadottság*, mint a konkrét egyéni.

mozzanat s így éppúgy elszakíthatatlanul *hozzátartozik* az egyéni léthez, mint az individuális jellegű adottság. Az egyetemesség tehát nemcsak szubjektív érvényű „elvonás“, de objektív konstitutív tényezője minden létezőnek.

E nagy igazságot *legelőször* Platon, de *legmélyebben* Szent Ágoston pillantotta meg.

Módszertanilag Augustinus tanítása azon a szabályon alapszik, hogy ismereteink logikai megalapozásánál lehetőleg előítéletmentesen az *ősadottságokból* kell kiindulnunk. Ha ezek után nyomozva elértük ismereti tárgyaink legmélyebb rétegét, abban *két* radikálisan különböző kiindulópontra bukkanunk: az egyik *individuális lelkivilágunk* kifürkészhetetlen mélysége, a másik az örök és változhatatlan, tőlünk függetlenül fennálló *igazság* eszméje. Az előbbi viszonylagos, egyes, alanyi és változó mozzanatot jelent; az utóbbi azonban egyetemes, objektív, változatlan, örök érzékfölötti világot tár fel előttünk, mely az abszolút létező: *Isten* felismerésének alapja. Az igazságok ugyanis a mindeneket meghatározó isteni eszmék rendszerét képviselik s csak mint a teremtető Isten örök gondolatai magyarázhatók. Isten maga az igazság. Az augustinizmus *tartalmi* lényege is az, hogy a legbizonyosabb ismereteket nyomozó bölcséleti eszmélés végül is *ráébred* két ősi ismereti tartalomra: az *önismeret* s az *Istenismeret* sziklaszilárd rétegére. Mindazonáltal e kétféle ősi adottság szorosan kapcsolatos, amennyiben épp az *önismeret* útján jutunk *Isten* ismeretére. Nem a *természet* vizsgálata, de a *magunk lelkivilágába* való elmélyedés: a „*redire in animam*“ Szent Ágoston szerint az az út, mely legegyszerűbben, az abszolút létező, Isten felismerésére vezet.

Bölcselőnk szerint az emberi gondolkodás teljes bizonyosságot keres. Ezt végül annak a már tagadhatatlan alapténynek felismerésében találom meg, *hogy* gondolkodom. Ámde a gondolkodás tényének e konstatálása *igazságra* tart igényt, tehát már *felteszi* az igazságnak

valamiféle létezését. Mert hiszen e megállapításunkat azért fogadjuk el igaznak, mert az megegyezik az igazság változatlan természetével. Hogy pedig örök, objektív és változatlan igazság *van*, ezt önellenmondás nélkül nem tagadhatjuk; mert — mondja Augustinus — ha valaki azt mondja, *hogy* nincs örök és változatlan igazság, *ezt* az állítását már örök és változatlan igazságnak minősíti. Az igazság pedig csak mint egy örök és változatlan teremtető szellem gondolatvilága magyarázható: így vezet az *önismeret* végül *Isten* létének felismerésére.

Az Istenismeret ez útját a lélekismereten keresztül az is megkönnyíti, hogy a gyötrődő emberi lelket az örök tökéletesség utáni vágy és szeretet vezeti: életünk nem egyéb, mint öntudatlan Istenkeresés. Más szóval: Istennek valamiféle lappangó és öntudatlan ismerete élte lelkünket, amely nélkül Istent nem is találhatnók meg. „Hogyan kereshetnék Uram — kiált fel Szent Ágoston —, ha már nem találtalak volna meg?“ Hiszen Isten maga a szeretet s szeretetünkben a legfőbb tökély iránt — már *megláttuk* Istent.

Augustinus tehát *felfedezi* Istennek valamiféle közvetlen ismeretét lelkünkben, melyet *önmagunkban* ragadunk meg. Szándékosan használjuk a „felfedezés“ kifejezést: *nem következtetésről* van szó elsősorban Szent Ágoston Istenismeretében, de a *ráébredés* egy neméről, melynél fogva hirtelen ráeszmélünk arra, hogy lappangva mindenkor már bírtuk s szeretetünkkel kerestük az Abszolútumot. Tehát szerinte az emberi lélek a maga legmélyén bukkan Isten eszméjére s azt nem úgynevezett „*elvonás*“ által alkotja meg a természetből vont következtetések révén. Innen Augustinus Isteneszméjének mélysége, közelsége, elevensége és melegsége. Ebben a tanításban csúcsosodik ama platonikus eredetű alapmeggyőződése, hogy minden megismerésünk *közvetlen* ismeretekben gyökerzik. Ezek közül pedig a legalapvetőbb a legfőbb jónak: Istennek, ha nem is teljes, de az *igazság* és a *szeretet* mélységes élményében megragadott intuitív tudatosítása.

Szent Ágoston bölceletét tehát két alapbelátás jellemzi. Egyrészt felfedezi azt, amit az ókor még kevésbé ismert: az individuális lélek belső mélységeit. Másrészt azonban rámutat arra, hogy ami egyes és individuális, az már felteszi az egyetemességek, a platói ideák örök világát s azok alanyát: Istent, kinek mivoltát a szeretet élményében szintén önmagunkból ismerünk meg.

Gyakran mondták, hogy az egyéni élmény iránt való mély érzéke hozza a mi nagy gondolkodónkat oly közel a modern ember lelkéhez. Annál kevésbé érti meg az újkori ember a maga nominalizmusában, hogy az egyéniségnek előfeltétele az objektív egyetemesség s hogy megismerésünket s egész lelki életünket az Abszolútumnak: Istennek valamiféle, bár homályos, de mégis közvetlen tudatosítása határozza meg. Mindazonáltal kimutatható, hogy az újkori s a modern gondolkodás is időnként más-más oldalról, de mégis megpillantja az augustinizmus mélységes igazságait.

Ma már tudjuk, hogy bár a középkor több ellentétes áramlatot hozott felszínre, az augustinizmus ezalatt állandóan élt és küzdött az érvényesülésért. Különösen *Szent Bonaventurának* máig sem kellőleg méltányolt bölcelete képviseli és gazdagítja ezt a tanítást. *Gratry* kimutatta, hogy *Aquinoi Szent Tamásnál* is sokkal több az augustinusi elem, semmint azt általában gondolják: az Istenismeret *punctum saliensére* nézve álláspontjaik csak látszólag mondanak egymásnak ellen. *Duns Scotus* is sok tekintetben Szent Ágoston tanítványának tekinthető. Ami azonban legmeglepőbb: az újkori s a modern gondolkodás is át és át van szöve augustinusi szempontokkal és megállapításokkal.

Már *Fénélon* mondotta, hogy „az egész Szent Ágoston benne van *Descartes*-ban“, ami különösen legkövetkezetesebb tanítványának: *Malebranche*-nak álláspontjában ütközik ki. *Leibniz* filozófiájában is döntő szava van az augustinizmusnak. *Kant* „kopernikusi“ kísérletében is ott lappang az ágostoni módszer gondolata, bár ered-

ményeiben homlokegyenest ellenkezik a mi nagy bölcslőnk tanításaival. A hippói püspök szelleme világít *Bolzano*, *Rosmini*, *Gioberti* és *Gratry* bölcseletében, melyek mind-megannyi modern újrafelfedezései mély augustinusi szempontoknak. És végül : *Bergson*, *Husserl*, *Scheler* gondolatai is nagyrészt annak köszönik sikereiket, hogy a *mai* ember lelkének legmélyén is lappangó augustinusi törekvésekben váltottak ki visszhangot.

Valóban : Szent Ágoston tanítása a küszködő és vergődő emberi lélek megújulásának örök forrása. Mert tudatára ébreszt annak, hogy lelkünk nemcsak relatív és mulandó tapasztalati tartalmakkal, de magával az Abszolutummal jut közvetlen érintkezésbe az *örök igazság* s a *végtelen szeretet* élményében. Ennyiben Szent Ágoston az emberiség egyik legnagyobb tanítómestere, akit időnként elfeledhetünk, de akihez újból és újból vissza fogunk térni.

SZENT ÁGOSTON KARAKTEROLÓGIAI JELENTŐSÉGE

De Trinitate című műve alapján.

Írta: SCHÜTZ ANTAL.

Felolvasás a M. Filozófiai Társaság Szent Ágoston-émlék ünnepén.

Ha karakterológia nevén értjük azt a tudományt, illetőleg tudományos törekvést, mely az embert a legmélyebb mivoltában, igazi jellegében akarja megismerni, szinte fölkinálgatik a kísérlet, hogy Szent Ágostonhoz a karakterológia szempontjaival és problémáival közelítsünk — akár azért, hogy így új világot vessünk egyéniségére és művére, akár azért, hogy új anyagot kapjunk a karakterológiai tudomány számára. Hisz Szent Ágoston úgy él a művelt köztudatban, mint a legjellegzetesebb és legerőteljesebb személyiségek egyike, aki egyéniségének alkatába olvasztott át mindent, ami abba az öntüzésben égő kohóba belekerült; élete és műve tehát szinte kihívja a karakterológiai megvilágítást. Másrészt hatalmas zsenije páratlan betekintéseket ad az emberi indulatok, törekvések, gondolatjárások legmélyebb forrásaiba, legtitokzatosabb hullámzásaiba és legigazibb értelmébe; következőképp kimeríthetetlen kincsesbányának kell lennie ama karakterológiai anyag számára, melyet *Klages*¹ „geformtes Material“-nak nevez. És végül sajátos ismerésmódja, mely a látónak sастekintetével egyszerre átfogja a jelenségeket és azoknak rejtett, azaz örök értelmét, melyben a tudósnak elemző ereje egyesül a művésznek intuiciójával: ez a karakterológiai ismerésnek is ηθοσ-a és így benső rokonságnak jele. Megannyi biztatás, hogy a karakterológia jó reménnyel kopogtasson az ágostoni lángelme fejedelmi palotájának kapuján.

Mindazáltal tudtommal ez ideig ilyen irányú kísérlet nem történt. Arra ugyan már többször rámutattak, hogy Szent Ágoston szellemi műve összenőtt egyéniségének

¹ *L. Klages* : *Persönlichkeit* 1927. p. 129.

fejlődésével, tehát gondolatművének kulcsa voltaképen egyénisége.¹ Sőt Willmann² az ő nagyszabású organikus történeti fölfogásának értelmében arra is utal, hogy Ágoston „*causa ostensiva*“ azon az úton, mely a röghöz kötött empirizmusból az igazi ideáлизmusba vezet. De már *Jaspers*, aki eddig az egyetlen komolyan számbavehető kísérletet tette a karakterológia szempontjainak a bölcselő rendszerek és irányok megértése végett való értékesítésére,³ meg tudta írni művét anélkül, hogy Ágostonnak akárcsak a nevét is említse ; pedig az van annyira tanulságos és gazdag bizonyosság rá, mint *Jaspers* reprezentatív man-je, *Kierkegaard*, hogy a tudományos világnézet, objektív értéke dacára, mennyire a gondolkodó egyéniségéből fakad.

Ennek a föltűnő jelenségnek egyik oka mindenesetre a karakterológia mai helyzete. Itt ma úgyszólván minden még alakulófélben van : a tárgykör, a módszer, az eredmények ; a kutatónak nem áll rendelkezésére egy legalább nagyjából leszűrődött tudományos rendszer, melynek hálójával bátran mehetne idegen vizekre jó fogás reményében. Hozzájárul egy *pszichológiai ok* : Szent Ágostont teljesen csak a teológus értheti meg. Már most ma, mikor a karakterológia is javarészt még dilettánsok vagy outsider-ek kezében van, nem könnyen találkozik egy kutatóban az a teológiai és karakterológiai fölkészültség, mely komoly eredményeket ígér. *Legewie* mint pszichiáter közelített Szent Ágostonhoz, és sovány, szomorú torzó lett a gyümölcse teológiai dilettantizmusának.⁴ A karakterológiai dilettantizmusnak példáit pedig majdnem minden újabb Ágoston-életrajz bőven adja, kezdve *Papini* reklámművéen.

Indokolt vállalkozás tehát a két terület határainak tiszteletbentartásával vizsgálat alá venni Szent Ágos-

¹ Így *Cl. Bäumker* in : *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Kultur der Gegenwart) 1913 p. 291.

² *O. Willmann* : *Geschichte des Idealismus II* 1896. p. 282.

³ *K. Jaspers* : *Psychologie der Weltanschauungen* 1922.

⁴ Dr. med. *B. Legewie* : *Augustinus, eine Psychographie* 1925.

tonnak mind egyéniségét, mind művét. Ez a dolgozat csak arra a kérdésre akar néhány elvi jelentőségű megállapítással felelni: mit jelent Ágoston a karakterológia számára; más alkalomra hagyva azt a másik nem kevésbé ígéretes kérdést: mit jelent a karakterológia a Szent Ágoston-ismeret számára?

De akkor, kérhetné valaki, miért éppen a *De Trinitate*-re esett választásunk, Ágostonnak egyik legtávolabb eső és mindenesetre legteológusabb művére? Mikor a karakterológiai nyersanyag számára a *Confessiones* és *Levelek*, a karakterológiai antropológia számára a manicheusok és főként a pelagiánusok elleni művek, az általános karakterológiai elmélet számára a bölcseleti művek sokkal dúsabb aratást ígérnek!? Mégis azt állítom, hogy Ágoston karakterológiai jelentőségének vizsgálatára gazdag irodalmi hagyatékának ez a különben terjedelmileg is jelentős (15 könyvből álló) műve alkalmasabb mint bármely más; még pedig a következő okokból.

A „De Trinitate“ Ágoston *bölcseleti szellemének legértékesebb gyümölcse*. A legjelentősebb tárgynak szánta, melyre keresztény gondolkodó egyáltalán áldozhatja spekulatív tehetségét és erő kifejtését: a Szentháromságnak, melyről ő meg van győződve, hogy az elméleti és gyakorlati keresztény életnek középpontja, a keresztény gondolkodásnak és reménynek egyaránt kikötője (I. 5, 8; XV 28, 51; cf. Epist. 120, 2).¹ A legjava idejét és erejét is szánta rá, mint ő maga mondja a kísérőlevélben (Ep. 174): Iuvenis inchoavi, senex edidi. Tudniillik 398-ban kezdte, 44 éves korában, szelleme virágjában, és 417-ben fejezte be, 63 éves korában, a szellemi, sőt testi hanyatlásnak legcsekélyebb jele nélkül. Amit bölcseleti és teológiai szellemének legtermékenyebb húsz évében megértelt,

¹ A szövegben közölt lelőhelyek Szent Ágoston műveire utalnak a szokásos módon: a római szám = liber, az első arab szám = caput, az esetleges második = numerus. A cím nélküli számok a De Trinitate-ra utalnak.

azt úgyszólván szálanként beleszótta ebbe a munkába, mely ilyenformán a kutató Ágoston számára az lett, ami a költő Goethe számára a Faust : életműve.

Ezért a „De Trinitate“ Szent Ágoston teljes és végleges bölcselő álláspontjának megismerésére sokkal alkalmasabb, mint a szorosan bölcselő művek : *De beata vita*, *Contra Academicos*, *De ordine*, *De musica*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*, *De magistro* — fiatalabb korának termékei, melyek világosan magukon hordják az átmenetnek, a tapogatódzásnak nyomait, nemkülönben annak a pitagoreizmusnak és újplatonizmusnak csiraleveleit, melyekből kinőtt Ágoston bölcsellete ; és épp ezért, amennyire hálás okmányok a történetíró számára, annyira nem elégségesek a rendszerezőnek.

Hozzájárul egy más körülmény : Ágoston bölcselő álláspontja az idő folyamán módszer tekintetében nem lényegtelen változáson ment keresztül. A cassiciacumi és tagasztei időben még döntően az újplatonizmus hatása alatt áll. Nevezetesen akkor még azok a témák foglalkoztatják, melyek a kizárólagos bölcselő tárgyalásnak hozzáférhetők : boldogság, lélek, halhatatlanság, harmónia, Isten, igazság, bizonyosság, és úgy gondolja, hogy a boldogság kérdését az ész magában is meg tudja oldani. Fölszentelése után, pontosabban 394 után teljes határozottsággal kibontakozott benne az a jellegzetes szent-ágostoni bölcselő programm, mely különben a konvertita lelkében is már ott csirázott : *Credimus ut cognoscamus*, *non cognoscimus ut credamus* (I 1 ; cf. XV 2, 2 és XIV 1 kk.) és szabatosabban : *Proficit ergo noster intellectus ad intellegenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intellegat* (in Psalm 118, 18, 3). Ez a sajátos szent-ágostoni elméjárs a legjellegzetesebben és legérettebb fokban a *De Trinitate*-ben érvényesül. Hisz itt nyilván a legnagyobb hittitokról van szó, melyre nézve az elme még álmában sem vállalkozhatik arra, hogy akár létének, akár mivoltának a végére akarjon járni. De épp ez a mélysége és alapvető jelentősége folyton hívja az elmét,

hogy mérkőzzék vele : Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur (I. 3, 5). Fáradtságos kutatása végén azt mondja : „Akik rendületlenül hisznek a Szentírásoknak, mint igazmondó tanuknak, azok imádságos, kutató, erényes lélekkel legyenek rajta, hogy megértsék, s amennyire lehetséges, ésszel lássák, amit hittel vallanak (X 27, 49 ; cf. XIII 20, 26).

Ez a program *a mű fölépítésének* is alap gondolata, ami kitűnik magának Ágostonnak az utolsó könyv elején (XV 3, 5) adott áttekintéséből : az I—IV. könyv ismerteti az Írásnak a Szentháromságra, nevezetesen az azonoslényegűségre vonatkozó tanítását, V—VII. kidolgozza a misztérium teológiai fogalmazását, nevezetesen nagy szabotossággal és nyomatékossággal hangsúlyozza a személyek egymásbaválását, végül VIII—XV., a mű nagyobbik fele a titok spekulatív megértését akarja szolgálni, főként alkalmas analógiák föl kutatása és tüzetes elemzése által.

De ha a De Trinitateben Szent Ágoston bölcselő szelleme legjellegzetesebben jut kifejezésre, és ha ennek a bölcseletnek van karakterológiai jelentősége, akkor annak elsősorban ezen a művön kell kimutathatónak lennie ; különben legföljebb karakterológiai adalékokról lehetne szó, nem pedig egy a bölcselő egész gondolatvilágát átjáró és megjellegző karakterológiai betétről. És ezt a vizsgálatot ki végezze, ha nem a karakterológiaiailag is érdekelt teológus?

Íme a szempontok, melyek dolgozatom címét igazolják.

Mikor kérdésbe teszem : Van-e és miben van Szent Ágostonnak karakterológiai jelentősége, ajánlatos a De Trinitate sajátos programjára és eszmeszövéseire való tekintetből a karakterológiai problémakört nem egészen úgy körvonalazni, mint akadémiai székfoglalómban,¹ hanem a következő egyetemesebb szempontok szerint :

Elsőnek jelentkezik az *általános karakterológia pro-*

¹ Schütz A. : Charakterologia és aristotelesi metafizika 1927.

blémaköre, melynek alapposztulátuma, hogy a létnek van jellege ; azaz : a) az egyes valóknak és a valók együttességének meghatározottságai *jellegetek*, jellemvonások, vagyis nemcsak jól fölismerhetően megkülönböztetik hordozójukat más valóktól és adják az elemző megismerés tárgykörét, hanem plasztikai jellegek, vagyis nemcsak elemző, hanem sajátos szintetikus, esztétikai és teleológiai megismerésnek is tárgyai. b) A jellegetek együttvéve *jelleget* alkotnak, azaz sajátos egészet, úgyhogy minden egyes vonásnak igazi mivoltát csak az intuitív módon átfogott egészhez mint egységhez való vonatkoztatással lehet megérteni, és viszont ez az egész nem elemző módon, az egyes vonásoknak, mint részeknek összegezéséből ismerhető meg, hanem c) mint egy rejtett valóságnak, a dolog igazi mivoltának megnyilvánulása, arculata, mint egy bensőnek külső kifejezése csak az esztétikai jellegű, úgynevezett szimbólos vagy fiziognómiai megismerésben fogható meg ; az egyes mozzanatoknak kapcsolatát az egészszel nem az okság fonala teremti meg, hanem a szimbólos megfeleléség ; vagyis az egyes mozzanat itt külső kifejezése a belülvaló rejtett egésznek.¹

Ha ezeket az általános szempontokat az emberre alkalmazzuk, kapjuk a szó szűkebb és kelendőbb értelmében vett karakterológiát, mely mint nagy jövőre hivatott, egyelőre nem is tudomány, hanem tudományos törekvés és föladat voltaképen szellemtörténeti reakció a 18. század fölületes racionalizmusa, a 19. század első felében virágzó idealizmus egyoldalúsága és a század második felében elhatalmasodott természettudományos és pszichológiai atomizálás és analízálás ellen, mely az ember mivoltát a maga teljességében és mélységében, esetlegeségében és egyéni jellegzetességében is meg akarja ismerni. Hogy ez a konkrét egyéni emberismeret tudomány lehessen, a következő föltételeknek kell megvalósulniuk :

¹ Lásd *F. Seifert* : Charakterologie 1929. p. 30, in : *A. Bäumker* és *M. Schröter*, Handbuch der Philosophie Abt. 3.

1. *Karakterológiai metafizika*, nemcsak abban az ontológiai értelemben, mint székfoglalómban jeleztem (p. 12 kk.), hanem mint a *primum characterologicum*, a karakterológiai abszolútum tudománya, mely a lét összforrásának lényegesen karakteromorf jellegéből vezeti le és benne alapozza meg a derivált lét karakterofor jellegét.

2. *Karakterológiai antropológia*, mely hivatva van a) szolgáltatni azokat az általános pszichológiai ismereteket, melyek az egyéni jelleget pszichikailag érthetővé teszik, nevezetesen a lelki élet struktúrájának tüzetes ismeretét; b) a lélek irányulásainak, állásfoglalásainak, járásainak és hullámozásainak indítékait, a legrejtettebbeket is, melyeket „életismeret“, „emberismeret“ névvel szokás jelölni, de bajos egységesen összefoglalni; s végül c) ki kell dolgoznia egy szémeiótikát; vagyis a jellegzeteknek és jellegeknek összes kifejezőmódjait tüzetes vizsgálat alá kell vennie és tudományos rendszerbe foglalnia.

3. *A karakterológiai noétika* vizsgálja a karakterológiai megismerés általános és egyéni feltételeit, törvényeit és határait.

Karakterológiai metafizika, mint a karakterológiai abszolútum tudománya, karakterológiai antropológia és noétika, ezek egyúttal azok a szempontok, melyek világánál vizsgálat alá vesszük a De Trinitatet. E mű alap gondolata értelmében inkább az első kettőre nézve várhatunk jelentősebb elvi megállapításokat. Ez ugyanis a De Trinitate alap gondolata: Isten rejtett mivoltának, a Szentháromságnak tüzetesebb ismeretére törekszünk, de ebben az igyekezetünkben a Szentírás példájára a teremtményeken mint megannyi lépcsőfokon, quasi gradatim (II 2) kell fölfelé törtetnünk. És ezek között a lépcsőfokok között az isteni Szentháromsághoz legközelebb mégis az ember visz, aki ugyan szintén csak impar imago, sed tamen imago (X 12, 19). A De Trinitate egész gondolatszövése e két tengely köré fonódik; ez egyébként Ágoston minden kutatásának kezdettől fogva kettős

sarkesillaga : Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino! . . . Noverim me, noverim Te! (Soliloqu. I 2, 7; III 1). Természetes, hogy ez lesz karakterológiájának is kettős pólusa.

I. Az *absolutum characterologicum* Szent Ágostonnál.

Szent Ágostonnak gondolatvilága és élete teljes következetességgel teocentrikus. Őt a természet csak annyiban érdekli, amennyiben Isten műve; az emberi szellem az ő szemében azért értékes, mert Isten képe; ami platonai szemléletének és szentpáli vágyódásának látóhatárába kerül, azt elméjének intuitív szárnyalása és szenvedelmes misztikai lendülete nyomban Istenben tudja látni és átölelni. Még a bölcsélet szokásos osztályozása is mint logika, fizika és etika Istenbe torkollik, mint aki a megismerésnek alapja, a létnek forrása és az akarásnak normája. Már most ennek az igazságra szomjas és szeretetre éhes, fogyhatatlanul gazdag egyéni életnek egész hevével átfogott Isten éppen a De Trinitate alapgondolata szerint *lényegesen karakteromorf*.

A tapogatózás éveiben Ágoston sokáig azért nem tudott fölemelkedni Isten szellemiségének megismerésére, mert alapjában művészelke váltig tusakodott az ellen a gondolat ellen, hogy ami minden létnek forrása és ősalapja, az maga alakulatlan, szétfolyó, szinte légiesen elomló valami legyen. Mikor aztán főként az újplatonikusok hatása alatt végre elutasíthatatlannak látta az abszolút valónak tiszta szellemiségét, a Szentírás lett tanítómestere, és vezetése alatt csakhamar arra a belátásra jutott, hogy a szellemiséggel nagyon is megfér a jellegzetesség, melyet lényegesen művészi jellegű világszemlélete már régen minden lét szükségképes megjelenési módjának ismert föl.

A Szentírás megtanította mindenekelőtt arra, hogy Istennek megkülönböztetése minden egyéb léttel szemben a teljes tartalmú és mindenestül magánvaló lét:

Sum qui sum (I 8, 17). Ez az abszolút lét az istenkereső elme előtt úgy jelenik meg, mint jelleg. Ezért beszél az Írás annyit Isten arculatáról és ezért biztat: Quærite faciem eius semper; az annyit megsóhajtott boldogság foglalatát is abban találja, hogy az üdvözültek meglátják Istennek színét, azaz arculatát (I 3, 5; 8, 17; 13, 28).

Hogy az abszolútum lényegesen karakteromorf, azaz végtelenségében is megjellegzett valóság Szent Ágoston szemében, kitűnik abból, hogy állandóan speciesnek minősíti (cf. VI 10, 11). A species lefordíthatatlan szava ugyanis Ágostonnál elsősorban a teremtmények konkrét egyedi alakulata,¹ melynek következtében a dolgokat szépeknek minősítjük. Csak más oldala ugyanennek a gondolatnak a De Trinitate alapposztulátuma: Az ember Isten képére van alkotva. Ám ha Istenben lehet szó képről, ennek csak a karakterológiai értelme lehet. Hisz a kép nem a szigorúan tudományos, absztrakt elemzésnek eredménye, hanem az együvénező, esztétikai és fiziognómiai megismerésnek tárgya és eredménye.

Milyen már most az abszolútumnak ez a jellege, melynek létét a facies, species, imago oly határozottan fejezi ki?

A feleletet Ágoston ráépíthette arra az alapra, melyet a görög teológia oly biztos kézzel rakott le a nagy szentháromságtagadó eretnkségekkel, az adopcionizmussal, szabellianizmussal és arianizmussal szemben. Mindenekelőtt nyomatékozza, hogy *Isten lényegesen személyes*: Non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem (VII 6, 11). A személyesség maga jellegzet, hisz a szellemi való léttartalmának központiséget, meghatározottságot, léttartalmi mozzanatainak pedig lényegi vonatkoztatottságot biztosít. E. Hartmann az abszolút valótól a személyességet éppen azon a címen akarta

¹ Lásd M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des h. Augustinus 1927. p. 193.

elvitatni, hogy az a végtelenséget mederbe szorítja és ezért vele meg nem fér. Mintha a szellem végtelensége parttalan-ság volna és nem a teljes önátfogás és önátjárás tudásban és akarásban! Szent Ágoston lángelméje itt mélyebben lát. Az abszolút lét szükségképen magatudó és magabíró; a személyesség itt nem a valósághoz hozzájáruló és ezért korlátozó mozzanat, hanem magának a lényegnek szükségképes megjelenése: idem est Deo esse atque personam esse. Ez más szóval annyit jelent, hogy Isten lényegesen jellegzett; hisz az emberben is a személyesség a karakterológiai meghatározottság alapföltétele.

De az abszolút valónak e személyes és ennél fogva lényegesen karaktermorf jellege csak akkor emelkedik ki teljes tartalmában, mikor ráeszmélünk, hogy Istennek lényeges személyessége ugyancsak lényegesen *három-személyesség*. Itt Szent Ágostonnak az a nagy spekulatív tette, mely teológiai jelentőségében alig túlozható, hogy teljes határozottsággal és következetességgel a szentháromsági teológia középpontjába ezt a megállapítást teszi: a szentháromsági személyek vonatkozások. Csakis így, mint vonatkozások tudják érthetővé tenni, hogy a három-személyesség Istenbe nem visz bele megosztást, mert a reláció osztatlanul föl tudja venni a relátum egész tartalmát. Az egy végtelen valóság e szerint hármass önállásban, fönnállásban van, azt lehet mondani, hármass létbirtoklásnak azonos tárgya: az Atyában öröktől fogva önmagától bírja, ugyanezt a végtelen valóságot a Fiúban az Atyától öröktől fogva és osztatlanul értelmi folyamat által és ennyiben születéskép, a Szentlélekben az Atyától és Fiútól mint egy elvtől akarás (szeretés-folyamat) által és ennyiben leheléskép öröktől fogva és osztatlanul kapja. Csak Ágostonnak ebben a zseniális beállításában tűnik ki világosan, hogy a Szentháromság misztériuma sem az isteni valóság egységének, sem az isteni személyek hármóságának megvallásában nem mond ellen a logikának. Csak ezáltal lett igazában hozzáférhető a tudományos földolgozás számára, melynek hatalmas munkájában

és dicsőségében osztoznak a viktorinusok, egy *Bonaventura*, *Szent Tamás* és hogy nagyon nagyot lépünk, egy *Scheeben* és *Schell*.

De a karakterológiai szempontból döntő mozzanat itt az, hogy a Szentháromságban a személyesség épp abban áll, hogy ezek a valós és szubstanciás, azaz az abszolút lét osztatlan teljességét felölelő vonatkozások *mint ellentétek* (relationes realiter oppositae, mondja a későbbi teológiai nyelv, teljesen Ágoston szellemében) alkotják a szentháromsági személyeket. A maga határtalanságában meghatározhatatlannak látszó végtelenbe azáltal kerül — emberízű szólással élve — meghatározottság, hogy az egy Isten hármasan ellentétes valós relációban áll fönn, vagyis szubszisztál. Illa tria ad se invicem determinari videntur (az összöveg kétségtelen tanúsága szerint nem „látszanak“, hanem „láttatnak“), et in se infinita sunt (VI 10, 12). Már most bizonyos, hogy az ellentéteesség mint sarkítottság, azaz mint a belső mivoltában egységes valóságnak két ellentétes pólusa körül elhelyezkedő erőjátéka alapvető karakterológiai kategória.¹ Hisz a mai komolyabb konkrét karakterológiai kísérletek mind igyekeznek a jelleget úgy fölfogni, mint ilyen sarkítottságok találkozó pontját és egységes élő foglatatját. Az abszolútum karakteromorf jellegét semmi oly csattanósan és termékenyen nem igazolja, mint az a tény, hogy a polaritás karakterológiai alapkategóriája az abszolútumnak is konstitutívuma, mint gondoló és gondolt, mint akaró és akart szellemi valóság; tehát a relatív létben sem lehet merőben esetleges, vagy éppen csak segédfogalom, mellyel tudományos divat vagy megszorultság iparkodik az amúgy is oly nehezen megközelíthető egyedi valósághoz közelebb férközni.

Hogy Ágoston szerint az abszolútum hármas személyes fönnállásában lényegesen karakteromorf, kitűnik

¹ Lásd Charakterologia és aristotelesi metafizika p. 16 és Seifert i. m. p. 39.

abból a módból is, ahogyan az egyes személyeket megjellemzi. Erre három utat nyit.

Az első a *szentírási elnevezések* figyelembevétele. A szentírás külön nevekkal illeti a személyeket, részben olyanokkal, melyek sajátjai az egyes személyeknek, mint Atya, Fiú, Szentlélek ; részben olyanokkal, melyek ugyan az isteni valóságot mint olyant fejezik ki, tehát a három személynek közösen járnak el, mégis különösen egy-egyre illenek rá (úgynevezett appropriációk a későbbi teológiában). Tüzetesen tárgyalja Hiláriusnak híres mondatát : *Aeternitas in Patre, species in Imagine, usus in Munere* (VI 10, 11). Kivált a második személy neveinek : *imago* és még inkább *Verbum*, vannak szánva a legbehatóbb vizsgálatok, és a mi témánk szempontjából nem közömbös, hogy egy mélyen járó modern nyelvbölcsező, *K. Vossler* a szóban, azaz a megformált és jelleget öltött gondolatban látja a személynek alapkonstitutívumát : „*Personsein gründet nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Begriffs, sondern in der Einheit und Gemeinschaft des Worts.*“¹ Ha ez a fölfogás metafizikailag nem is nyúl elég mélyre, annyi igazsága van, hogy nyelvében él nemcsak a nemzet, hanem az egyén is és mindaz, ami igazán emberjellegű alkotás. Az embert mindenesetre a beszédje — még a hangja is — jellemzi a legfölismerhetőbben. *Le style c'est l'homme*, ez egész terjedelmében igaz ; szellem és anyag találkozása, a szellemnek testet-öltése, karakterológiai formálódása, az érzékelhető idomnak, alaknak szimbolumjellege legfoghatóbban és leggazdagabban a szóban fejeződik ki. Ha tehát a második isteni személy, mely szentháromsági helyzetében is közbülső és összekötő, lényegesen *Verbum*, akkor karakteromorf volta annak rendje és módja szerint is megvan állapítva és alapozva.

Persze Ágoston a szentháromsági neveknek gazdag jellegző tartalmát nem aknázza ki. Annál több figyelmet szán a jellegzés második útjának, melyhez szintén a

¹ *Seifert*-nél i. m. p. 54.

Szentírás szolgáltatja az anyagot : a *háromsági küldések* nek.¹ Ezek ugyanis a magában láthatatlan, rejtett Isten-ségnek, tehát az isteni személyeknek személyes jellegüket kifejező látható megjelenései az eszes teremtmény számára : Hoc eis fuit mitti : ad aspectum mortalium in aliqua forma corporea de spiritali secreto procedere (III 3). A szellemi rejtettségből valami testi formában kilépni — ez nyilván karakterológiai létforma. Hisz a szentháromsági személyek azért tudnak jelleggel megjelenni, mert magukban jellegzettek : a Fiú elsősorban a megtestesülésben, emberformában, in qua forma ipsius Verbi Dei persona representaretur ; a Szentlélek pedig, ha nem is mint szimbólum, miként a Fiú, legalább mint egyértelmű jel (cf. II 6, 11 ; 15, 26) ; sőt az első személy is — non proprie sicut est, sed significative (II. 17, 32). Már maga a küldés ténye is csak azért lehetséges, mert az egy isteni valóság három egymással az eredés vonatkozásában levő személyben jellegződik ; a Fiú szabatosan azért küldhető az Atyától, mert ő Fiú és a küldő Atya stb. (IV 20, 27).

Ágoston ezt az anyagot sem aknázza ki eléggé a szentháromsági személyek megjellegzésére. Őt itt egészen más problémák kötik le, nevezetesen : ki az ószövetségi teofaniák alanya? De megint épp az a tény, hogy minden egyes esetben utána tud járni, hogy a szentírási utalások melyik személyre illenek rá, csattanósan bizonyítja a karakterológiai alapmeggyőződést : a rejtett isteni valóság jellegzetes kifejeződésben tud megnyilvánulni az elme előtt.

Ágoston voltaképeni témája a szentháromsági személyek megjellegzésének harmadik útja : az *analógiák* útja. Alapgondolata, mely egyben az egész műnek vezérgondolata, itt a következő : Isten a mindenséget „arte“ teremtette. Ennek következtében minden teremtmény viseli Isten nyomait. Ám Isten lényegesen háromszemélyesség, tehát a teremtményeken is föllelhetőnek kell

¹ A fogalomra nézve lásd *Schütz* : Dogmatika I 1923. p. 250—54.

lennie az isteni háromság nyomának. Köztük az ember az, aki az Írás kifejezett tanúsága szerint nem egyszerűen Isten mivoltának valamilyen nyomát hordozza, hanem az ő képére és hasonlatosságára van alkotva (cf. Civ. Dei XI 26 ; Gen imperf. 16, 20). Következésképp az emberen kell megtalálhatónak lennie a Szentháromság legáltalóbb analógiájának. Ezek a szentháromsági analógiák, az ágostoni szentháromsági vizsgálódások zseniális eredetiségének örök hírnökei, egyben karakterológiai és általános pszichológiai tanításának is valóságos kincsesbányái, a következők :

1. Mindenekelőtt a külső ember, illetőleg az érzéklő tevékenység mutat valamilyen háromságot. Minden érzéklési tényben — Ágoston elégségesnek tartja csak a látást elemezni — megkülönböztethető az érzékléstől függetlenül létező tárgy, maga az érzéklés és aztán az intentio animi, az aktív figyelem, mely a tekintetet a tárgyra irányítja (XI 1, 1).

2. Valamivel közelebb van a Szentháromsághoz a belső észlelés : *sensus internus*. Tudniillik az érzékelt tárgy, mely a szemléletből eltűnik, az emlékezetben valamiképpen megmarad ; a szándékos figyelem, miként az imént az érzék tekintetét a tárgyra, úgy most a szellem tekintetét, az *acies mentis*-t az emlékezetben szunnyadó képre irányítja, és így megint előttünk áll egy háromság, mely az előzőnél bensőségesebb egységet alkot : az emlékkép, a képzet és a kettőt összekötő szándékos figyelem (XI c. 3 kk.).

3. Azonban ezek nem igazi képek. Azokat ott kell keresni, hol a létnek rendje annyira közel van Istenhez, hogy már csak ő maga van fölötte (XI 5, 8). Itt mindenekelőtt kínálkozik egy kép, melyet Ágoston csak futtában említ (VIII 10, 14) : *Ecce tria : amans et quod amator et amor*. Épp ez az a gondolat, melyet Richardus a s. Victore és Bonaventura oly szerencsésen szóttek tovább.

4. Ezt a háromságot föltünteteti már az érzéki szeretet is, még inkább a baráti szeretet. Az önszeretetben,

mely néhány szentháromsági mozzanatot ama kettőnél szabatosabban ábrázol, Ágoston nem tudja megtalálni a háromságot magát. De behatóbb pszichológiai elemzés átsegíti ezen a nehézségen is: az önlét és önszeretet kettőssége közé mint közbülső tag besorakozik az önismeret, és így megszületik a jellegzetes ágostoni szentháromságmagyarázat alapja: *Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus* (Civ. Dei XI 26; Trin. XI c. 3 kk.). A De Trinitate azonban ezt a háromságot éppen csak jelzi. Hogy Ágoston, mint kiemeltük, itt gondolkodásának már érettebb stádiumába ért, kitűnik abból is, hogy a De Trinitateben az esse helyébe teszi a mens-t¹ és így kapja aztán a Szentháromságnak világos és beszédes analógiáját: . . . *quaedam trinitas invenitur, i. e. mens et notitia qua se novit et amor quo se notitiamque suam diligit* (XV 3, 5; cf. IX 8 13). Tehát az elme, az önismeret és önszeretés háromságáról van szó, melynek sok találó mozzanata dacára a Szentháromságra nézve az a hiánya van, hogy az elmének ontológiai felsőbbisége és önállósága az önismeréssel és önszeretéssel szemben nem alkalmas arra, hogy a szentháromsági személyes lényegi azonosságát ábrázolja.

5. Ezen a hiányon is segít egy utolsó analógia, mely aztán az utolsó hat könyv vizsgálódásainak alapja és minduntalan a legkülönbébb fordulatokban és összefüggésekben folyton visszatérő tárgya: emlékezés, gondolkodás, akarás, különösen mint önm emlékezés, öngondolás és önakarás. *Tria haec potissimum considerata tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem* (X 11). Ennek az analógiának voltaképeni értelme Schmausnak kimerítő gondos vizsgálata szerint² elsősorban a lelkünk legmélyét alkotó öntudatlan emlékezés, ennek az emlékezésnek a maga tartalmi összességében vagy részeiben való öntudattalan gondolati szemlélete és akarása; de

¹ Értelmére nézve lásd *É. Gilson*: Introduction à l'étude de Saint-Augustin 1929. p. 54. 282.

² I. m. p. 264—77.

másodsorban és főként az emlékezés tartalmának tudatos gondolati nézése és akarása. Ez a háromság a lehetőség határáig ábrázolja a szentháromsági személyek kölcsönös vonatkozásait, nevezetesen az eredést, a lényegi azonosságot, az egymásbaválást, a kifelé való közös működést, és intenzív világosságot vet a Szentháromság titkának gyakorlati valláséleti vonatkozásaira. Ezeknek a vizsgálódásoknak vannak szánya X—XV.

Már említettük, hogy Ágoston ezekkel az analógiákkal és zseniális elemzésükkel egyszersmindenkorra termékeny mederbe terelte a teológiai szentháromságspekulációt. De éppen az által, hogy a szentháromsági teológiai mozzanatokat az emberi lélek tevékenységeinek és tehetségeinek mintájára vizsgálja, spekulációjának határozottan karakterológiai jelleget adott. Gondolatmenete ugyanis az : Az Istenhez az ember áll legközelebb ; ám az emberben a szellem áll legközelebb önmagához. Tehát, minél jobban sikerül megjellegezni az ember szellemi életének igazi természetét, annál szemléletesebb, színebb és plasztikusabb ismeretet kapunk a Szentháromságról is.

Az abszolútumnak ez a karakterológiai jellegzettsége *megfelel a karakterológiai metafizika* fönt jelzett *második és harmadik követelményének* is : Szent Ágoston tárgyalásában az abszolútum egy önmagában rejtett, egységes valóságnak, mondjuk egy belső jellegnek adekvát kifejeződése, úgyhogy ama rejtett valóság a megnyilvánulásoknak szimbólumos, azaz nyilvánító, kifejező mivoltukban megragadott értelmezésével ismerhető meg.

Szent Ágoston ugyanis semmiféle szentháromsági tévedést az arianizmus mellett nem ítél el oly élesen, mint azt a hiedelmet, hogy Istenben lehet szó valami járulékszerű mozzanatról, tehát hogy a személyek hármassága is csak esetleges valami, a szükségképes végtelen valóságnak csak valami módosulata. A görög atyák sokáig tusakodtak az ellen, hogy az isteni személyeket *πρόσωπον* névvel jelöljék, ami eredetileg álarcot és színészi

szerepet jelent. Ösztönszerűen érezték, amit Szent Ágoston elvszerűen képviselt: Istenben a háromság nem a valósághoz hozzájáruló valami, hanem a háromság maga az isteni valóság: *Deus qui trinitas est, trinitas quae Deus est*; ebből indul ki az ő elmélése (I 4, 7) és itten köt ki (XV 6, 10). Ez más szóval annyit is jelent, hogy a személyek háromsága az abszolút valónak szükségképes fönnállási módja; ami az isteni valóságot teszi rejtett önvaltában, az a személyek hármasságában fejeződik ki; és amikor a hívő értelem Isten felé indul, hogy közelebbről megismerje, szentháromságos *arculata* bontakozik eléje, először a hitnek és hitvallásnak általános körvonalaiban, és aztán lassan-lassan a teológiai analógiák színes és részletes rajzában. És így a láthatatlan Isten valamiképen mégis csak láthatóvá válik: „Nem úgy, mint a testi szem lát, hanem úgy, miként lát a szíved, mikor ezt hallod: Isten az igazság. Ne keresd ilyenkor, mi az igazság; mert nyomban eléd toppannak a testi képek homályai és a fantazmák ködei, és éjtszakába vonják azt a világságot, mely egy csapásra fölhajnallott előtted, mikor kimondtam azt, hogy igazság. S ebben az első kapásban, *primo ictu*, mely villanatszerűen körül fog, mikor azt hallod: igazság, ebben maradj, ha tudsz. De nem tudsz; visszaesel a megszokott földiségekbe“ (VII 2, 3).

Istennek a szellem szeme számára láthatóvá lett ez a láthatatlansága, tehát karaktermorf volta végelemzésben annak a ténynek is forrása és ősoke, hogy Isten hasonlóság szerint láthatóvá válik a teremtet világban. Hisz az emberi lélek is magában láthatatlan, sőt az állati is (cf. III 11, 21; II 9, 15 és pass.). De mikép az emberi lélek alakít magának testet, mely aztán képe és tükre lesz, így Isten is „*formare similitudinem corporis potest ad se significandum*“ (II 18, 34), annyira, hogy súlyosabban tévednek az ő mivoltára nézve azok, akik olyant állítanak róla, amit nem lehet tudni, mint akik Istent a test vagy lélek mintájára fogják föl. Tehát nagyobbat téved például, aki azt mondja, hogy Isten önmagát nem-

zette, mint aki fehérnek vagy pirosnak mondja. Ezek az utóbbiak ugyanis legalább olyant mondanak róla, amit művei is mutatnak (I 1, 1).

Ezzel megpendíti Ágoston a karakterológiai valóság-nézésnek legmélyebb húrját: a láthatatlan és a látható valóság, a mag és megjelenés között benső rokonság van, melynél fogva a látható, a megformált, megjellegzett valóság a láthatatlannak lehet nemcsak jele, hanem kifejezése és közvetlen sugárzása. Magától értetődik, hogy a karakterológiai abszolútum önmagát csak szentháromsági jellegében fejezi ki tökéletes, egybevágó módon. Minden egyéb, a legtökéletesebb teremtetett szellemi élet is csak tükör és rejtvény (1 Cor. 13, 21), és csakis a tükörkép és rejtvény oldozgatásában tudunk közeledni ahhoz, de quo semper cogitare debemus et de quo digne cogitare non possumus (VI 1).

A karakterológiai értelmezés metafizikai megalapozása számára a szentágostoni absolutum characterologicum két rendkívül jelentős alapvető mozzanatot ad. Az egyiket már említettük: a szentháromsági személyek relációk. A másik ennek folyománya: mivel a személyalkotó ellentétes vonatkozások az isteni valóságnak megannyi fönnállásmódja, szubszisztenciája, mint később a skolasztikusok mondták, azért a lényeg azonosságánál fogva tökéletesen, maradék nélkül átjárják egymást, egymásbaválnak. Eredés által egyik sem vesz el semmit az Isten valóságából, léte által egyik sem ad hozzá és működése által a többitől el nem válik: Quia semper in invicem, neuter solus (VI 8, 9).

Ennek az első tekintetre csak dogmatikai jellegű kettős megállapításnak alapvető karakterológiai jelentősége van, melyet természetesen csak akkor fogunk érdeme szerint méltatni, ha eljutottunk arra a belátásra, hogy minden bölcselő tevékenységnek nemcsak betetőzése, hanem egyúttal megindítója és vezércsillaga a primum et absolutum in eodem genere, tehát a karakterológiából is sak úgy lesz bölcsélet jellegű tudomány, ha a

primum et absolutum characterologicum csillaga alá helyezkedik.

Ha ezzel a meggondolással nézzük Szent Ágoston Szentháromság-spekulációját, akkor nyomban kitűnik annak a két teológiai tételnek karakterológiai termékenységé:

1. Az az igazság, hogy az abszolutum személyessége szubstanciás vonatkozások hármasságában valósul, kimondja a karakterológia számára azt az alaptételt, hogy a jellegzetek relatívumok, melyekbe osztatlanul belemegy, mindegyikbe egészen, jóllehet más-más arculattal, az egy, osztatlan, jellegadó rejtett valóság. Más szóval a jellegzetek nem járulékok, nem hozzáadások a lényegi valósághoz viszonyítva, tehát nem is minőségek, még kevésbbé mennyiségek vagy más aristotelesi kategória tartozékai, hanem magának a valóságnak szükségképes létmódja, maga a létiség egy oldalról tekintve, skolasztikus nyelven azt kellene mondani: a *jellegzet transcendentale*, mint az unum, verum, bonum. Szent Ágoston csakugyan közvetlen kapcsolatba is hozza a szentháromságos jellegzeteket az ő transcendentale-ivel, melyek numerus, mensura pondus (lásd alább).

2. Ha az összes jellegzetek vonatkozások, akkor a vonatkozásnak szükségképen alapvető karakterológiai kategóriának kell lennie (lásd fönt). S ezek a vonatkozások az abszolútumban mint ellentétes vonatkozások alkotják a jellegzeteket, tehát a vonatkozás pontosan mint *sarkítottság* lesz karakterológiai alapkategória.

3. A jellegzetek, vagyis a személyalkotó ellentétes szubstanciás vonatkozások az abszolútumban teljes kölcsönös *egymásbaválásban vannak*. Ez karakterológiaiilag annyit jelent, hogy a tapasztalati jellegzetek, tehát például az egyéni emberi jellemvonások is, egymásbaválnak és kölcsönösen teljesen átjárják egymást; tehát nem egymásmelléhelyezéssel, hanem egymásbahelyeződéssel alkotják a jelleget, mely épp ezért benne van mind-egyikben egészen, jóllehet más-más pointirozással, illetőleg

sarkítotttsággal. Ez minden karakterológiai megismerésnek alapposztulátuma. Csakis úgy lesz jellegzet egy meghatározottság, akár tehetség, akár életirány vagy állásfoglalás, ha benne vibrál az az egész, melynek ő nem része, hanem éppen kifejezése, mintegy arcvonása. Ez a metafizikai alapja a laikus előtt sokszor érthetetlen s ezért sokszor kikezdett ama ténynek, hogy egy mozdulatban, egy tettben, egy arckifejezésben, tollvonásban benne lehet az egész ember. Érdekes, hogy ezt a karakterognózis számára is annyira jelentős következtetést Ágoston le is vonja: „Mikor emlékezetemet, értelmemet, akaratomat szókkal jelzem, az egyes szavakat az egyes mozzanatokra vonatkoztatom, de minden egyes szó létrejöttében benne szerepel mind a három (VII. 21, 30).“

4. Minhoggy Isten szükségképen háromság, ennél fogva a hármas szám benne nem véletlen; azt még gondolatban sem lehet csökkenteni vagy növelni (XV 6, 10). Ezért a háromságot statuáló vonatkozások, a dinamikai oldalról tekintve, mint eredések, tudniillik a szentháromsági értésszerű nemzés és akarásszerű lehelés, a szellemi életnek szükségképes két iránya;¹ következésképp az emberkarakterológia is az embert jellegző alapkategóriákat, az irányulásokat is csak itt keresheti: az értés és akarás terén, hol természetesen éppen Ágoston erélyes példájára az értésben az öntudatalatti emlékezetnek és akarásban az affektív oldalnak is a megfelelő helyet kell juttatni. Meg kell vallani, hogy Ágoston az ő teológiai spekulációjából itt még a pszichológiai következtetést sem vonta le, nemhoggy megsejtette volna a karakterológiai jelentőségét. —

A karakterológiai abszolútum létforrása és mintája minden karakterológiai relativumnak. Mert a Teremtő jellegzett, azért jellegzetek az ő művei is. Isten mint Atya az Igébe adja bele önmagát, mint az alakításnak, képiségnek, megjellegzettségnek öselve, és viszont, az Ige

¹ Lásd Schütz : Dogmatika I. p. 246.

est tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et *ars quaedam Omnipotentis* atque Sapiencia Dei, plena omnium rationum viventium (VI 10, 11; cf. III 4, 9). Tehát Isten éppen mint hármasszemélyesség maga az ősművész, és épp ezért a műveiből is hármasságnak tudjuk meglátni: minden valóságon és minden renden rajta van hármassjellege (VI 10, 12; XV 21, 40 41; cf. De vera rel. 7, 13; De divers. quaest. 83, 18).

Ezt az általános megállapítást Ágoston aztán részletezi. A Bölcsesség könyvének azt a kijelentését (Sap 11, 21), hogy Isten mindent súly, mérték és szám szerint rendezett el, nyomban alkalmazza az ő főanalógiájára: az emlékezetet a számmal, az értést a mértékkel, az akaratot a súllyal hozza vonatkozásba (VI. 11, 18); aztán megállapítja, hogy a számot, mértéket, súlyt meg lehet találni minden lényben, tehát mindegyik tükrözi valamiképpen a Szenthármasságot. Egy másik ilyen transzcendentális hármassága, melyet azonban a De Trinitateben nem tárgyal: *modus, species, ordo*.¹

Legtisztábban az emberben tükröződik az isteni Szenthármasság (cf. VII 6, 12; X 12, 19; XIV 8, 11); bár a nagy hasonlóság mellett gyökeres különbségek is vannak (XV 22, 42). Ezzel azonban Ágostonnál az ember csak fajilag van megjellegezve, de nem mint egyén. Az egyéniség karakterológiai problémájához a De Trinitate csak közvetett szempontokat ad (lásd alább, III. rész).

Ezeket az általános megvilágításokat, melyek a *characteristicum absolutum*ból a *relativum*ra vetődnek, Ágoston két rendkívül értékes részletesebb megállapítással toldja meg:

Az a művészi jellegű isteni eszme, melynek minden teremtetett való köszöni a létét és egyben a jellegét, mint titkon alkotó erő, csiraszerű fakasztó és irányító hatással, mint *rationes seminales* ott működik minden egyes lényben, melynek teljes jellege tehát nem más, mint ennek a

¹ Cf. *Schmaus* i. m. p. 192.

létmagnak kibontakozása. Viszont ezek a rationes seminales rerum nem egyebek, mint Isten teremő eszméi, vagyis az ő művészi alkotó tevékenységének mozzanatai, Ágoston szerint az örök adekvát isteni alkotásnak, az örök Igének léttartalmi mozzanatai. Így aztán minden teremtettt jelleg nemcsak utánzata az örök abszolút jellegnek, hanem közelebbi meghatározásban tartalmi mivoltával az örök Igének jellegszerű gondolata, mely Istenben öröktől fogant és Istenben marad és mégis a teremtes révén a relatív létnek is voltaképeni létmagvát alkotja. Ez Szent Ágoston ismert rationes seminales-tanának karakterogenetikai jelentősége, mely a De Trinitateben érintve van, de teljes kifejtésre nem jut.

Ennek folyománya : minden, *ami külsőséggé válik* és így az ember számára jellemezhető, *egy belsőnek, egy mélyebb valóságnak arculata és kifejeződése*. Egyetemesen igaz, amit Ágoston egy helyütt az örök Igének örök eredésével kapcsolatban mond : Az a szó, melyet szájunk kimond, inkább a szónak hangja, vox verbi. Az igazi szó az, mely belül hangzik (XV 11, 20). Tehát ettől a belső szótól, ab illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam (XIV 7, 10), kapja értelmét és mintegy lelkét a külső szó, és viszont a külső szótól kapja jellegét, mintegy testét a belső.

Ezzel nyitva áll az út az egyetemes szimbólizmushoz. Ebben az összefüggésben még a világnak testéről is lehet szó (VI 6, 8), és természetszerűen kínálkozik a szellemet a nappal összehasonlítani, a testet az éjtszakával (VI 6, 10). Ennek a szemléletnek a számára aztán a tapasztalati világnak látszó összevisszasága értelmet kap, és ami a fölületes néző szemében merő ténysorozat, a szimbólikus fölfogás számára a rendnek és harmóniának tartalmi eleme, melynek formai mozzanata a szám. Ez a sejtés viszi bele Ágostont azokba a számspekulációkba, melyek ma¹ ugyan egészen idegenül hatnak, de nem volna nehéz

¹ Lásd azt az érdekes példát, melyet ad IV 4, 7 kk.

megmutatni, hogy alapgondolatukat nem lehet fölényes gesztussal elintézni, mikor még olyan kérlelhetetlen kritikus fő is, mint Klages, az asztro-karakterológia gondolatával komolyan szóbaáll.¹

A primum et absolutum characterologicumnak a maga föltétlenségét nemcsak azzal kell megmutatnia, hogy minden characterologicum relativum-nak létforrása, hanem azzal is, hogy minden *karakterológiai értékelésnek* és értelmezésnek vonatkozási főtengelye.² E tekintetben Ágostonnak már a cassiciacumi kor óta elmozdít-hatatlan meggyőződése, hogy a boldogságot csak Istenben lehet megtalálni (De beata vita), és ha Isten szükségképpen és lényegesen Szentháromság, akkor minden emberi törekvésnek végső célja és ennél fogva zsinórmértéke ez a Szentháromság. A képnek mint utánzatnak össze kell csendülnie az eredetivel; csak így jó létre a harmónia mind a természetben, mind a kegyelem rendjében (IV 2, 4-3, 6): Hoc est plenum gaudium nostrum, quo amplius non est: frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus (I 8, 18).³ De Isten nemcsak végső célja minden az ő képére és jellegére alkotott valónak, hanem tájékozódási tengelye is minden ismerésnek, a karakterológiaiainak is: Non enim locorum intervallo, sed similitudine acceditur ad Deum et dissimilitudine receditur ab eo (VII 6, 12; cf. XV 2, 3).

II. Szent Ágoston karakterológiai antropológiájából.

Az előző gondolatok megmutatták, hogy Szent Ágoston a De Trinitateben az absolutum characterologicum minden jelentősebb metafizikai követelményének eleget tesz, legalább elvszerű állásfoglalással, sokszor értékes részletekkel is. Ugyanezt a teljességet természetesen nem

¹ Klages: Die Persönlichkeit p. 160.

² Charakterologia és aristotelesi metafizika p. 39—42.

³ Ezt a gondolatot építi ki a karakterológia számára is termékeny következetességgel A. Gardeil: La structure de l'âme et l'expérience mystique I. 1927. p. 47—130.

szabad várni a karakterológiai antropológiára nézve. A négy főprobléma¹ közül a szisztematikai majdnem egészen üres kézzel marad. Az emberi egyéniség kérdése ugyanis mint olyan nem kerül Ágoston vizsgálódásának szemhatárába, és ezért nincs is indítása a karakterológiai rendszer megalapozására. Néhány értékes tipológiai adalék Dilthey és Jaspers szellemében, mint világnézeti tipológia (lásd alább, néhány finom megjegyzés a gyermeklélekről (XV 5, 7), a nőnek a férfiúval való teljes egyenrangúságát vitató, tisztára teológiai, nem karakterológiai tájékozódású fejtegetése (XV 7, 10—12; cf. 13, 20), ez körülbelül minden, amit a karakterológiai szisztematika itt fölszedhet. Annál értékesebb anyagot kap a másik három szempont.

1. *Az ontológiai problémakör főként a jellemvonásokat* akarja megállapítani és rendszerezni. Ismeretes Szent Ágoston fölfogása a lélek mivoltáról: annyira kiemeli a lélek felsőségét és önálló jellegét a testtel szemben, a lélek rendeltetésére nézve annyira platoni, illetőleg új-platonikus eszmekörben mozog, hogy lélekfogalma eleve nem látszik kedvezni a karakterológiai kezelésnek. Azonban Ágoston született pszichológus és lélekelemző; egészséges valóságérzéke és a Szentírásnak, főként az Ószövetségnek erőteljes realizmusa átsegítette a pszichikai dualizmus szirtjén. A lélek arra van ugyan hivatva, hogy az örök Igazság verőfényében az örök igazságokat szemlélje és így legyen közvetítő Isten és a test, illetőleg az anyagi világ között;² de épp ezért a legbelső munkaközösségben áll a testtel. Magábanvéve egyszerű, az igaz; de csak a testhez viszonyítva: egyszerűbb a testnél és nem mint valami tömeg árad szét a hely térfogatában, hanem a testben ott van egészen az egészben és egészen minden részben; innen van, hogy akármi történik a testnek akármely csekély részében, az egész lélek érzi. De azért önmagában tekintve ugyancsak nem egyszerű. „Más dolog

¹ Lásd *Charakterológia és aristotelesi metafizika* p. 8.

² Lásd *Gilson* i. m. p. 60 k.

művészi érzékkel rendelkezni és más lomhának vagy éleselméjűnek lenni vagy jó emlékezőnek ; más dolog a fájdalom és más a kívánság“ (VI 6, 8).

Szóval, a léleknek van jellege, és ez mindenkiben más és más ; tehát egyéni. E tekintetben három mozzanat jöhet szóba : emlékezet, értelem és akarat. Ebből a háromból szokás megítélni, milyen jellege van a gyermek tehetségének, ingenia parvulorum cuiusmodi praeferant indolem. Minél szívósabb és könnyedébb az emlékezés, minél élesebb az értelem és buzgóbb az igyekezet, annál kiválóbb a tehetség. De az ember értékelésénél nemcsak azt kell nézni, milyen tudós, hanem azt is, milyen jó ; és itt aztán nemcsak az jó számba, milyen hévvel akar, hanem mit és mennyit akar. Akkor érdemel ugyanis dicséretet a hévvel szerető lélek, ha azt szereti, amit érdemes hévvel szeretni. Tehát ez a három adja az ember jellegét : tehetség, tudás és gyakorlatiság, ingenium, doctrina, usus (X 11, 17).

Ez a gondolat karakterológiai szempontból külön figyelmet érdemel. Fogalmazása elárulja, hogy nem mellesleg odavetett megjegyzésről van szó. Ez különben már azért is ki van zárva, mert az alapvető szentháromsági analógia tárgyalásába van beleállítva, mint egyik pillére. Ez arra vall, hogy Ágostonnak volt szeme az *egyéni jellegzetek* és azok fokmérője iránt ; sőt észrevett olyan finomságokat is, hogy a lelki irányulások tempója lényegesen más mint tartalmuk, amit napjainkban Klages a jellem struktúrája címén oly energikusan megkülönböztet a jellem anyagától, a tehetségektől és a jellem minőségétől, vagyis az irányulásoktól.¹

A szentháromsági főanalógia tárgyalása aztán bőséges alkalmat nyújt Ágostonnak vissza-visszatérni a *lelki alkatra*. Hogy a lelki tehetségek, tehát a jellegzetek is nem egymásmellé sorakozó részmozzanatok, hanem az élet egységébe vannak beleszőve, azt már az ő lélek-

¹ L. Klages : Die Grundlagen der Charakterkunde 1926. p. 95.

fogalma is garantálja : ismerés és szeretés (akarás) nem úgy vannak a lélekben, mint például a szín a testen, vagy más minőség avagy mennyiség. Ezek ugyanis nem mennek túl hordozójukon ; ellenben a lélek nemcsak önmagát ismeri és szereti, hanem mást is. Ismerés és szeretés tehát nem mint valami hordozóban vannak a lélekben, hanem maguk is hordozó, illetőleg szubstancia-jellegűek : substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens (IX 4, 5) ; tehát nem miként a skolasztikusoknál egy magánvalónak járuléka, hanem mindegyik maga a lélek más-más oldalról tekintve. Ezért természetes, hogy teljesen átjárják egymást, miként ősképekben, a Szentháromságban a személyek (cf. I 6, 9 ; 10, 21) és ezért elválhatatlanok egymástól (IX 5, 8) és mindegyik egészen átfogja önmagát is : nihil tam in memoria quam ipsa memoria (X 11, 18).

A jellemalkatnak jelentős mozzanata a jellem elemeinek, a *jellegzeteknek vonatkozási rendszere*. Ágoston ezzel a kérdéssel éppen a szentháromsági főanalógia vizsgálatánál ex asse foglalkozik és karakterológiaiilag is fontos megállapításokat tesz : a fő lelki irányok ismerés és akarás. A lelki életnek ez a kimerítően és szükségképen kettős (lásd fönt) iránya nemcsak metafizikailag, hanem pszichikailag is egymásbaválí. Nincs szeretés ismerés nélkül. Amit az ember semmiképp nem ismer, azt nem is szeretheti. Még a tudás vágya is valamilyen tudásból indul ki (X 1, 1—2, 4) : Non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit, propter quam vult scire quod nescit (XI 3). Viszont szeretés nélkül meg nincs tudás. Mikor az elme alakítja gondolatát (verbum internum), mintegy megszüli, és ezt meg kell előznie egy szeretésnek : appetitus qui est in quaerendo (IX 12, 18).

Az uralkodó lelki irány a *szeretés*. Mindazok az analógiák, melyek valamiképp ábrázolják a Szentháromságot, olyan lelki életet tárnak elénk, melynek nyitja és forrása a szeretet. Például a látásban a látót a látottal egybekapcsoló intentio animi : szeretet (X 5, 9). A benső

ige csak szeretetben fogamzik: amore concipitur sive creaturae, sive sreatoris (IX 7, 13). S ez a szeretet az emberben az emberibb, szellemibb; az ismerő folyamatban a tárgy mintegy nemző, az ismerés mintegy magzat, a kettőt egybekapcsoló szeretet azonban egyik sem (X 5, 9). Tehát a szeretet mindenképen a jellemalkatnak is tengelye. Pondus meum amor meus (Confess. XIII 9, 10; Trin. XV 20, 38).

Általános pszichológiai szempontból rendkívül értékesek azok a *fenomenológiai vizsgálatok*, melyekkel a De Trinitate át meg át van szöve; ezek avatják a szent-ágostoni pszichológia főforrásává, mely most már Schmausnak többször idézett alapos munkájában bárkinek könnyen hozzáférhető. Itt csak ezeknek az elemzéseknek sokszor meglepően modern jellegére akarunk utalni. Amit például a képzeletnek működéséről mond (XI 10, 17) vagy az önismeretnek az öntudattól való különbségéről (XIV 6, 7 kk.), vagy a bűn keletkezéséről (XII 10, 15 kk.), vagy a megfogalmazott belső gondolatnak, a verbum mentisnek keletkezéséről (XV 10, 19), bármely előkelő mai lélekбúvárnak becsületére válának.

Magától értetődik, hogy ezek a karakterológiai pszichológiának is valóságos kincsesbányái. Általános kijelentések helyett álljon itt kivonatossan egy példa: Mikor hallunk vagy olvasunk érzékelhető dologról, melyet magunk nem tapasztaltunk, lelkünk szükségkép alkot róluk képet, testi vonalakkal és idomokkal. Hogyan is akadna, aki Szent Pálról és társairól olvasva nem alkot róluk valamilyen képet; ugyanígy Krisztus Urunkról, Szűz Máriáról, a föltámadt Lázárról . . ., de még a kőről is, melyet elhengerítettek sírjáról, az Olajfák hegyéről, honnan mennybe ment. Azonban az effélék a legritkább esetben felelnek meg a valóságnak. Hisz hányan olvasnak és képzelnek el efféléket, mindegyik máskép, holott a valóság csak egy. Innen van, hogyha aztán egyszer egy hely vagy ember teljesen ugyanazzal a külsővel lép elénk a valóságban, mellyel megjelent lelkünknek, nem tudunk

hová lenni a csodálkozástól; annyira ritkán esik meg, ha ugyan egyáltalán megesik (VIII 4, 7). Ilyen karakterológiai gyémántszilánkok minduntalan csillannak élénk Ágoston bányamezőin.

2. *A karakterogenetikai problémakör tekintetében* Ágoston azoknak a gondolkodóknak sorába áll, kik minden speciést, jellegzetet, tehát az emberit is lényegesen változékonynak és nevezetesen tökéletesíthetőnek tartják. „Miként az anyák viselősek magzataikkal, úgy a világ viselő a születendő dolgok okaival“ (III 9, 16; cf. 8, 13). Ezek a rationes seminales mint „vis a tergo“ hajtják a fejlődés folyamatát minden egyes dologban, és mint species jellegűek biztosítják ennek a fejlődésnek karakterológiai jellegét (lásd fönt, p. 000). Minden teremtetett valónak fejlődése eszerint organikus, fakadás- és sarjadásszerű, egy mag tartalmának önmagához hű, valamiképen előre megfogalmazott kibontakozása; ezért már a folyamat elején lehet neki előlegezni a jelleget. Lehet-e már igének, verbum-nak mondani, kérdi Ágoston, azt az ismeretünket, mely még nincsen formálva, mikor még nem fejezi ki annak a valónak hasonlóságát, melynek ígéje, azaz tudása akar lenni? S azt feleli: igen, már akkor is kijár neki az ige neve vagyis a jelleg mert az már valami „formabile nondum formatum“ (XV 15, 25).

A jellem fejlődése Ágostonnál azonban nemcsak „a tergo“, a serkentő erők oldaláról van biztosítva, a rationes seminales által, hanem „a facie“ is mint cél, mint fölhívás és az embernél mint kötelezettség: Tales nos amat Deus, quales futuri sumus (I 10, 21). A valókbá mélyesztett életcsirák tehát a hívó és vezető teremtő szeretet csillaga alatt is állnak.

A jellem-alakulásnak *módjáról* Ágoston az ő etikai tájékozódásának szellemében csak etikai értékmegállapításokat tesz, aminő pl. a következő: Ami nem tömege által nagy, s ilyen a lélek, annak számára hoc est maius esse, quod est melius esse (VI 8, 9; cf. VIII 1, 2); a szellemi szubstanciában csak az lehet nagyobb, ami

szellemibb, igazabb. Egy esetet vizsgál meg alaposabban főtémájával kapcsolatban : Isten képének helyreállítását az emberben a bűn után. Ebben a helyreállításban, úgy mond, két fázist kell megkülönböztetni. Semmi esetre sem történik hirtelen. Más dolog a láztól megszabadulni és más dolog lábbadozni ; más dolog a nyilat kihúzni és a sebet gyógyítani. Így más dolog az Istennek lerontott képét helyreállítani (a kegyelem által) és más a gyöngeségből kigyógyítani, ami csak „paulatim proficiendo“ megy (XIV 17, 23).

A jellemfejlődés *tényezői* közül Ágoston ismételten a test és lélek kölcsönhatására utal. Tehát ezen a karakterológiai döntő ponton is egészséges valóságérzéke megóvta a platoni spiritualizmus egyoldalúságától. Az élet iránt tágra nyílt tekintete nem is áll meg itt az általános megállapításnál, hanem rendkívül értékes és érdekes részleteket vet fölszínre. Így pl. Ágoston nagyon jól tudja, hogy az érzelmi élet milyen nagy szerepet visz nemcsak a lelki életben általában, hanem a test változásaiban is : Mutatur corpus meum in affectu voluntatis meae (III 1, 5). Sőt megteszi ezt az egészen modernül, sőt pszichiátriaiilag hangzó kijelentést : Foetus plerumque produnt libidines matrum (XI 2, 5) és azt tüzetesen meg is világítja. Azt meg Ágostonnál, a személyes vonatkozások szenvedelmes hívének természetesen találjuk, hogy éppen ezeknek a vonatkozásoknak : barátok, szülők, mesterek, karakterogén jelentőségét teljességgel fölismeri. Meg van pl. győződve, hogy mikor nehéz vizsgálódásaival olvasóinak tesz szolgálatot, maga is halad és könnyebben találja meg, amit keres (I 5, 8).

3. A *szémaziológiai problémakörben* az első föladat a jellemmegnyilvánulásoknak, tehát a nyelv kivételével a testi kifejezéseknek elméletét adni.¹ Evégből szüksége van mindenekelőtt egy általános szémeiótikára. Ágoston e tekintetben annyi értékes anyagot nyújt, hogy

¹ L. Karakterológia és aristotelesi metafizika p. 34. 1.

hálás dolog volna általános jelentés- és jeltanát megírni.

A *De Trinitate* alapgondolata végelemzésben szemaziológiai. Hisz keresi a tapasztalásnak hozzáférhető dolgokban a láthatatlan Istennek nyomait. Az ő szemében a teremtmény és elsősorban az ember jel, melyet értelmezni kell. S nagyon is tisztában van vele, hogy jelentő súly tekintetében jel és jel között micsoda különbségek vannak. Szent Pál is „significando“ hirdette Krisztust, máskép beszéde, máskép levelei és ismét máskép testének és vérének szentsége által. Azonban sem nyelvének hangjait, sem írásának vonásait nem mondjuk Krisztus testének és vérének, melyek pedig szintén jelek (III 4, 10). Továbbá világosan meglátja a jelnek formális jelentő szerepét: nem maga a jel számít, hanem annak jelentő ereje. Jelentés szempontjából mindegy, hogy arannyal vagy tintával írjuk-e Isten nevét; sőt egészen más dolog, ha valaki Isten nevét tintával, egy ember nevét pedig arannyal írja (III 10, 20). Más ugyanis a testi és más a lelki szemmel való látás (II 6, 11). Sőt meglátja ő a rendkívüli jeleknek is szemaziológiai jelentőségét, amilyen a karakterológiában kijár a szélső eseteknek, aminők sokszor a pathológiás esetek. Isten, úgymond, nyilvánítja az ő mívoltát és hatalmát a dolgok rendes folyásában; de a megszokás következtében erre nem vetünk ügyet. Ezért időnként szokatlan megnyilvánulásokhoz, csodákhoz folyamodik; ezekre aztán föl kell figyelnie még a késedelmes és tompaelméjűnek is (III 2, 7; 5, 11).

Azonban a karakterológiai jelentéstán számára fontosabb ez a kérdés: a jellemvonások és az összjellem mikép nyilvánulnak és ismerhetők meg nyilvánulásaikból. E tekintetben Ágoston bölcséleti álláspontjának általános ismerete azt a látszatot keltheti, mintha az ő pszichológiája ennek a kérdésnek nem tudná elvi megoldását adni. Hisz az ő szemében a döntő mindenkép a lélek, mely már önmagában önálló való és ezért csak külsőséges

összefüggésben van a testtel. A De Trinitateben is folyton hangoztatja : aki a külső dolgokhoz tapad, elidegenedik önmagától, id amare alienari est (XI 5, 9). De jellemző, hogy épp ebben élete végén kiigazítást lát szükségesnek : Non est alienari in laudem Creatoris amare speciem corporalem (Retract. II 15).

Jól tudja, hogy a test idegen világ a lélekkel szemben, jóllehet a kettő egy való (I 10, 20) ; s azért szüntelenül kutatja, éppen főanalógiájának tárgyalásában : ubi sit quasi quoddam *hominis exterioris interiorisque confinium* (XII 1, 1). S ez a karakterológiai szémeiótika ontológiai alapkövetelménye, hogy az emberben a fönnállás egységébe szövődik a két világ, a belső láthatatlan és a külső látható, és csakis így válik lehetségessé és érthetővé, hogy a külső a belsőnek jele és kifejezése tud lenni. Ezért már nem meglepő, ha Ágoston platonai pszichológiája dacára az érzéki megismerésnek igazságot szolgáló szerepét tudja méltatni (XV 12, 21), sőt ha a tapintást a külső megismerés pecsétjének minősíti : tactus tamquam finem facit notionis (I 9, 18). Mi több : a test a lélek szimbolumává lesz : egyenes tartása és járása a lélek Isten felé való igazodásának jelképe (XII 1, 1).

Ezzel aztán rányitunk a sajátos karakterológiai megismerés alapkérdésének megoldására is : Milyen ismerjük meg mások lelki életét és jellemét, mikor mások lelkülete (animus) sem észlelésünk, sem szellemi látásunk számára nincs jelen (X 9, 12), hanem csakis jelek, nyilvánulások által, úgyhogy az idegen lelkületet „magis credamus quam intellegamus (ibid.). Mindamellet van módunk megismerni. Bizonyos, hogy legjobban ismerjük tulajdon lelkünket : Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, i. e. ipsa anima ? Hogy másokban is van lelki élet, azt a bennünk levőnek hasonlósága alapján észleljük : magunk is úgy változtatjuk testünket, mint azoknál észleljük (VIII 6, 9). Hogy testünk az akarat indulatainak hatása alatt sokféle változást szenved, azt észleljük magunkon

és hasonlóság alapján gondoljuk másokról (III 1, 5). Sőt, mikor egyáltalán élő testet látunk mozogni, nem is kínálkozik más út számunkra a benne levő életnek meg-látására. Hiszen az élet olyan valóság, melyet testi szem-mel nem is lehet meglátni, hanem észrevesszük (sentimus), hogy abban a testben van valami, ami bennem is megvan és ugyanúgy mozgatja az én testemet. De a megismerés-nek ez a módja nem is kizárólagos sajátja az emberi okosságnak. Az állatok is észlelik, hogy élnek, nemcsak ők, hanem más állatok is, sőt az ember is. Pedig nem látják lelkünket, hanem csak testmozgásunkat és teszik ezt „statim atque facillime quadam conspiracione naturali (VIII 6, 9 ; cf. X 9, 12). Íme Ágoston az idegen lelki élet megismerését nem egyszerűen analógiás követke-ztetésnek minősíti, hanem egészen úgy, mint a legújabb elméletek,¹ közvetlen együttélésből származtatja : quadam conspiracione naturali“.

A szoros értelemben vett konkrét emberismeret, a karakterognózis, elsősorban azon fordul, amit közön-ségesen is *emberismeretnek*, *életismeretnek* neveznek, ami-nek veleje az emberi állásfoglalások legrejtettebb rúgóinak is megismerése vagy legalább termékeny megsejtése, továbbá a legfinomabb lelki megmozdulásoknak is biztos megállapítása és várható kifejlődésük sejtésszerű elő-vételezése. E téren Szent Ágoston a kevésszámú vezető elmék sorában egészen elül áll ; olyanok is elismerik, akik egyébként világnézetével átlós ellentétben vannak. Persze épp itt a Confessiones, a levelek, a manicheusok és még inkább a pelagiánusok elleni iratok mérhetetlenül többet ígérnek, mint a De Trinitate. Mindazáltal két dolgot itt is találunk.

Az egyik : sok értékes adalék, köztük elvi jelentőségűek is. Tudva van, hogy Ágoston az emberi természetnek romlottságát — mint az eredeti bűn következményét minden kiágazásával együtt oly élesen látja meg és veszi

¹ Ld. Karakterologia és aristotelesi metafizika 36. l.

számba, hogy lehet nála bizonyos értelemben *keresztény pesszimizmusról* beszélni, mely egy Schopenhauer, Nietzsche, Klages pesszimizmusánál sokkal reálisabban és nemesebben mutatja meg, mi mozgatja a világot legbelől. Ego certo scio quod multa figmenta pariat cor humanum (IV 1). Egyáltalában nem ringatózik illúziókban az emberi állásfoglalások tényleges alakulására nézve: „Miként a kígyó nem téres léptekkel, hanem pikkelyeinek apró csúsztatásával siklik tova, úgy a hanyatlás lejtőjén való lefelécsúszás is apródonkint keríti hatalmába azokat, akik nem vetnek rá ügyet. Így bizony meg-esik, hogy aki kezdte az isteni hasonlóság kívánságán, végzi a barmok hasonlóságán (XII 11, 16; cf. IV 15, 20). Mindamellett megmaradt az emberi természetben egy ép érzék, mint erkölcsi alaptőke, mellyel szintén komolyan számot kell vetni a gyakorlati emberismerőnek: „Ha megmagyarázzák valakinek, hogy nem lehet egyszerre aranyban és észben része, senki sem lesz annyira eszeveszett, hogy inkább akarja az aranyat mint az észét. Hisz az arany képes kiforgatni az észet, ellenben az ész arany nélkül el tud lenni. De nem is kell idáig mennünk. Ha arról van szó, hogy válasszunk szemünk és az arany között, ki ne engedné inkább veszendőre az aranyat mint a szemét? Hasonlókép, ha arra kerülne a sor, hogy az ember esze és szeme között válasszon... Az ész szem nélkül mindig emberi ész, de a szem ész nélkül csak állati szem (XIV 14, 19).

Ki ne érezné, mennyi *konkrét emberismeret* és rávilágítás van a következőben: Egy színész azt mondta egyszer közönségének, hogy a következő előadásban megmondja majd mindenkinek, mi van a begyében és mit akar. És a következő alkalommal zsúfolt nézőtér előtt visszafojtott várákozásban azt mondta: Mindnyájan olcsón akartok vásárolni és drágán eladni. Általános taps követte szavait. Ágoston az anekdótát az ő szokott beható módján elemzi: Miért volt akkora a közönség várákozása és utána a taps? Csakis azért, mert az ember előtt titok a másinak

akarata. S mégis ez az akarat nem volt rejtve ama „levisimus scenicus“ előtt? Sőt ki előtt is volna rejtve? Hisz vannak dolgok, melyeket az ember önmagából kiindulva meglehetősen hozzátvetőlegességgel ki tud találni (non inconvenienter conicit), mikor t. i. együttérez vagy összebeszél a természet avagy a vétkes hajlam. Az a színész vagy magába nézett, vagy másokat figyelt meg, mikor azt gondolta, hogy minden ember drágán akar eladni és olcsón vásárolni. De mert ez vétkes hajlamból fakad, akadhat igaz ember, vagy ellenkező hajlam rabja, akinél már nem így van. Ismertem, úgymond, derék embert, aki olcsón kínált értékes kódexért drága pénzt fizetett, és viszont másokat, kik örökségüket tékoztak magno pretio stupra emendo, parvo autem rura vendendo (XII 3, 6). Itt a gyakorlati emberismerésnek egy jelentős szabálya van kimondva és méltatva: Ha konkrét esetben valakinek titkos gondolatát akarom eltalálni, nagy valószínűséggel ráhibázok, ha azt fogom rá, amit ugyanabban a helyzetben én gondolnék.¹

Még egy ilyen *adálékot* kell idéznem karakterogenetikai jelentősége miatt is. Szent Ágostonnak tudvalevőleg egyik sarkalatos ismeretelméleti tétele, hogy még az alsóbb valókról is az örök igazság mértéke szerint ítélünk. (Nagyon tanulságos az a vizsgálata: Hogyan ismeri meg az igazságos embert az, aki maga nem igazságos VIII 6, 9). Ennek illusztrálására azt mondja: Szeretetre gerjedek valaki iránt, akiről azt hallottam, hogy az igazságért állhatatosan szenvedett. Mikor aztán találkozom vele, iparkodom megszerezni barátságát, kifejezem iránta érzelmeimet és elfogadom az övéit. És mert egy ilyen első találkozáskor nem tudok mindenestül beléjélni, a hitnek egy nemével fogja át értelmem a lelki alkatát: spiritualem complexum credendo molior. Mikor többet vagyok vele, odavetett nyilatkozataiból megtudom, hogy abba a magatartásába, mely miatt meg-

¹ Ezen sarkallik pl. K. Marbe: Die Gleichförmigkeit in der Welt 1915. c. műve.

szerettem, beleszólt a tévedés ; esetleg a test kívánsága, a pénz vagy dicsőség vágya sugalmazta. Erre szeretetem sértődve és mintegy visszaverve visszahúzódik arra az álláspontra, melyben őt annakidején gondolatban láttam és megszerettem . . . kivéve, ha most már azért szeretem, hogy olyanná legyen, amilyennek megszerettem és aminek most nem találom. És miként magas hegyvidéken meg-esik, hogy fönt verőfényes ég ragyog, lent pedig köd vagy felhő gomolyog, arra az emberfelhőre is az örök igazság derüs egéből nézek le és őt aszerint ítélem meg (IX 6, 11).

Látni való, hogy *Ágoston embermegítélése* nem a mai karakterológia kívánta tisztán pszichológiai állásponton történik, hanem határozottan etikai irányú (lásd még a jelentős értéktáblát XV 4, 6 ; cf. VI 8, 9). De elvégre a mai karakterológia sem lehet el erkölcsi értékelések nélkül, és Ágoston az ő etikailag befolyásolt értékeléseiben is mindig elsőrendű konkrét emberismereti anyagot és szempontokat ad. Hisz ő nemcsak hitvalló és apostol, nemcsak a hitigazságokon tájékozódó gondolkodó, hanem vérbeli pszichológus is. Ennek egyik legértékesebb bizonyossága, hogy a karakterológiai pszichológiában annyira jelentős tudatalatti pszichikum előtte nemcsak nem ismeretlen, hanem mint emlékezet-pszichológia mélyreható és tüzetes elemzésben részesül.¹ Igaz, efféle vizsgálatai az általános pszichológia körében maradnak. De hogy a karakterológiai meggondolások itt sem idegenek előtte, kitűnik abból, hogy az elméleti állásfoglalások történeti különbözőségeit nem egyszer a lelki alkatra viszi vissza ; tehát ismeri a lelki jellegnek a lelki összetételre való kisugárzását, a karakterológiai konstitúciós pszichológiának alapgondolatát. Így, mikor az önismeret elemzésénél megállapítja, hogy semmi sincs oly közel a lélekhez, mint maga a lélek (quid enim tam in mente quam mens ? X 8, 11), fölveti a kérdést : Honnan van mégis, hogy annyi filozófus oly súlyos téve-

¹ XI 7, 11. kk. lásd hozzá *Schmaus* i. m. p. 313. kk.

déseket hirdet annak a léleknek mivoltáról, melyet lehetetlen nem ismernie? (X 7, 9) És a feleletet ebben találja: Igaz, hogy az elme önmagában van benne, de benn van abban is; amit szeret (in iis quae cum amore cogitat; v. h. a skolasztikai axiómát: anima magis est ubi amat quam ubi animat), és így, ha érzéki dolgokba rögződik, a megszokottság következtében nem tud ellenni nélkülök, és a tévedés akkor jön, mikor nem tud tőlük megválni (X 8, 11). Igaz, máskor, mikor ez a megoldás szinte föl-kínálkozik, nem gondol rá; mikor t. i. arról van szó, hogy miért találják az emberek annyi mindenféleképpen a boldogságot? (XIII 4, 7).

III. Szent Ágoston karakterológiai noetikájából.

Dehát ez csak arra vall, hogy Ágostonnak sem sikerült mindenben elvi magaslatra emelni azt, ami benne sejtésként élt. Ez a metodikai befejezetlenség a tartalmi gazdagság mellett leginkább kiverődik Ágostonnak a *karakterológiai noétika* kérdéseibe elfoglalt magatartásán. Hisz ismeretelméletében eszmél magára egy tudományos eljárás; tehát erre csak akkor érik meg, mikor tartalmában már kialakult. Mindazáltal Ágoston zsenije e téren is úttörő munkát végez.

1. Szerinte minden lélekismeretnek, a karakterológiának is kulcsa az *önismeret*. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit? Nem is úgy van az elme, mint a szem, mely mást lát, önmagát nem látja (IX 3, 3; cf. VIII 6, 9). Ennek az önismeretnek pszichológiáját Ágoston tüzetes elemzéssel minden részletében megvilágítja (X). Karakterológiaiailag is jelentős az a központi meggyőződése, mely a De Trinitate-ben is minduntalan visszatér, hogy az önismeret a legbiztosabb, hisz az emberhez önmaga van legközelebb (X 8, 11 kk. cf. V 1, 2). Ismerd meg magadat — ez az egyetlen parancs, úgymond, melyet, mihelyt tudomásul vettünk, máris teljesítettünk (X 9, 12). A föladat és nehézség itt nem is

az, hogy az ember tudjon magáról, hanem, hogy megtudja, ki és mi ő; s ennek csak az az útja, hogy elkülönítsön magától mindent, ami nem ő: Non ut absentem se quaerat cernere (mens), sed praesentem se curet discernere; non se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum est, dignoscat (X 9, 12). Csak így tesz szert arra az önismeretre, mely minden ismeretnek szeme és kulcsa: A földi és égi dolgok ismeretét, nagyra szokta tartani az emberiség; de jobban járnak, akik ennek a tudománynak elébe teszik önmaguk ismeretét, és a legnagyobb dicséret annak a léleknek jár, mely ismeri a maga gyarlóságait (IV 1).

A karakterológiai ismeretnek második föltétele Ágoston szerint a *szeretet*, persze nem abban az ex asse karakterológiai értelemben, melyről föntebb szó volt hanem amennyiben az a megismerés ágostoni őselvének szeretete: Illa est species quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui, tanto ardentior, quanto mundior (II 17, 28). Unde inhaeretur illi formae (mely minden szépségnek ősmintája), nisi amando (VIII 6, 9)? A legbiztosabban az talál rá az igazságra, quisquis ad eam quaerendam oculum amoris intendit (I 13, 31). Ennek a szeretetnek vizsgálatára szánja főként a VIII. könyvet. S itt találja meg a Szentháromságnak első analógiáját, melyet nem aknáz ugyan ki, de alapvető jelentőségét megérzi. Mikor ugyanis már rá tud mutatni az amans, amatum, amor háromságára, megállapítja, hogy a fáradságos kutatás itt már kissé megpihenhet, nem mintha már megtalálta volna, amit keres (a Szentháromság analógiás megértését), hanem már megtalálta a helyet, ahol keresnie kell (VIII 10, 14).

Miként Ágoston jellemében és életében, úgy tudományelméletében is a szeretet szerepe nem merül ki abban, hogy az a megismerés örök normáinak bizonyos szellemi ösztönösséggel való áhítása és megtalálása, hanem kirad azokra az alsóbb régiókra is, hol a karakterológia van otthon. Hisz a karakterológiai látás alapjában esztétikai

jellegű egybenezés, pszichológiailag hasonló ahhoz, mellyel Ágoston szerint az örök igazság fényében egybenézzük a tapasztalati valót és annak örök normáját, illetve mintáját. Ehhez a látáshoz Ágoston szerint egészen határozott pszichológiai föltételek kellenek. Az állati ember nem rendelkezik vele; az csak tömegeket és térfogatokat tud gondolni, és lelkében a fantazmák úgy röpködnek mint a testi képek (VII 6, 11). Dehát a bűn következtében mindnyájan így voltunk: *ad aeterna capienda idonei non eramus, sordisque peccatorum nostrorum praegravabant temporalium rerum amore contractae* (IV 18, 24). Ahhoz a szellemi egybenezéshez a léleknek külön tréningre van szüksége: *Adsucescat in corporalibus ita spiritualium reperire vestigia, ut quum inde sursum versus duce ratione adscendere caeperit . . . non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis* (XII 5, 5). Hiába, hasonlót csak hasonló ismer meg: *de sapientia disputare sapientium est* (XIV 1, 2)!

2. A *karakterografának* egyik nagy nehézsége, hogy a legfinomabb lelki árnyalatokat és az összjellemet úgy kell kifejeznie, hogy lehetőleg teljes és plasztikai képét adja annak, ami voltaképen kifejezhetetlen; hisz *individuum est ineffabile*. Senki úgy nem érzi a nyelvnek ezt a korlátoltságát mint Ágoston, a legnagyobb nyelv-művészek egyike. Szemlátomást verejtékezik ebben a kérdésben: milyen alapon használunk Istenre vonatkozóan közneveket és beszélünk három személyről, mikor a köznév tartalma Istenben csak egy szubstancia és végre is azzal vizsgáztalódik: *Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur* (VII 4, 7). Ezt a kint átéli a karakterográfus minden egyednek színe előtt, mely éppen a kimondhatatlanság és bizonyos intenzív véghetetlenség tekintetében az abszolút valóhoz hasonló. Ebből a szempontból rendkívül érdekes Szent Ágostonnak az a megállapítása, hogy minden biztos ismeretünk egy végtelenségbe nyit: *in unoquoque genere ita multiplicantur* (a biztos ítéletek), *ut . . . reperiantur per infinitum*

numerus tendere ; aki él, tudja, hogy él ; de akkor azt is tudja, hogy tudja, hogy él és így tovább (XV 12, 21) — egyben érdekes elővételezése Bolzano egy ismeretelméleti tételének. Ágoston hatalmas nyelvgéniusza meszeri jellemzését adja az absolutum ineffabile-nek (V 1, 2) és mégis hozzáteszi, amivel minden karakterográfiai munkát lehetne zárni : Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen . . . , non ut diceretur, sed ne taceretur (V. 9, 10).

De, aki nem áttallja ez irányban a szorgalmas bűvärmunkát, bőven akad Ágostonnál a karakterográfiának oly gyöngyszemeire, amilyen a következő : A Sap 11, 21 szavát : Mindent szám, mérték és súly szerint rendezett el, úgy értelmezi, hogy a számot az emlékezettel, a mértéket az értelemmel, a súlyt az akarattal hozza összefüggésbe, s az utóbbit így okolja meg : Az akarat, mely egybeköti az emlékezetet és értelmet s rendbeszedi és nyugvópontra juttatja, a súllyal hasonlítható össze (VI 11, 18) ; tüzetesen ugyanezt a gondolatot kifejti Confess. XIII. 9, 10). Itt Ágoston megint nagy meglepetésünkre egészen konkrét adalékot szolgáltat a karakterográfia legmodernebb kísérleteihez.¹

3. *Az egyén megismerése.* A karakterológiai noétikának ez a nagy kérdése Ágoston művében nem kerül külön tárgyalás alá. Azonban Ágostonban mint gondolkodóban is van egy erőteljes művészi ér és az megtaláltatja vele külön methodikai elmélés nélkül is az egyéni jelleget. Hogy is ne ! Hisz elméleti meggyőződése, hogy minden ismeretnek legbiztosabb és egyben legtermékenyebb kiindulása az önismeret ; egész gondolatművét átjárja egy nagy, gazdag egyéniség meleg szívdobogása, úgyhogy az egyéniség megismerhetőségének legcsattanóbb bizonyosságát via facti szolgáltatja : önmagát adja egy rembrandti rézmetszet finomságával és melegségével minden problémaföltevésben és minden gondolatmenetben, még pedig

¹ Lásd A. Pfändler : Grundprobleme der Charakterologie (E. Utitz, Jahrbuch der Charakterologie I 1924.) p. 325.

minden művében — nemcsak a *Confessiones*-ben és a levelekben. Nagyon tanulságos dolog őt e tekintetben összehasonlítani a középkor legnagyobb gondolkodójával Szent Tamással. Szent Tamásnak egyéni lelkületére nézve csak óriási gyakorlattal és részlettudással és a magafeledő kegyelet finom szimatával lehet valamit kihallani a műveiből.¹ Ellenben Ágostonnak még legelvontabb teológiai művei is úgyszólván keresés nélkül értékesnél-értékesebb adalékokat nyújtanak az ő egyéniségéhez.

A *De Trinitate*-ben is az igazság szenvedelmes szeretetétől izzó hitvallót és a fáradhatatlan türelmű apostolt és nevelőt ismerjük meg, aki vállalkozik arra, hogy a testi és állati emberekkel szemben képviseli a hitnek mélységes észszerűségét (III 1). Nem rettentí vissza sem a tárgy nehézsége, sem a nyelv elégtelensége; „nyelvének és tollának kettős fogatával, melyet a szeretet hajt“, akar szolgálni olvasóinak és nem röstelli megvallani, hogy sokat amit tud, *scribendo me didicisse* (Ibid.). Minduntalan élénk csillan felsőbbbséges érett szelleme és életbölcseége: „Nem rettegek színt vallani és szívesebben vállalom majd, hogy körmömre nézzenek az igazak, mintsem félek, hogy megharapnak a hamisak (perversi). A szerény szeretet ugyanis hálás lélekkel fogadja a galambtekintetet; az ebagyart pedig elkerüli az óvatos alázat, vagy visszaveri a szilárd igazság; s inkább kívánom bárkinek korholását, mint a tévedőnek vagy hizelgőnek dicséretét. Semmiféle korholótól ugyanis nem kell tartania az igazság szerelmesének. Mert vagy ellenség az, aki korhol, vagy barát; ha ellenség sérteget, el kell viselni; a barát pedig, ha téved, föl kell világosítani, ha oktat, meg kell hallgatni. A dicsérő pedig, ha téved, belerögzít, ha hízeleg, belecsábít a tévedésbe“ (II 1). Az efféléket halmazni lehetne és magából a *De Trinitate*-ből be lehetne mutatni Ágostont, a nagy karakteragógest, aki olvasóinak lassudalmasságát fokanként vezeti föl az érzékelhető

¹ Lásd *M. Grabmann*: *Das Seelenleben des h. Thomas v. Aquin* 1924.

dolgokról a belső emberhez, a belső embertől Istenhez és onnan a Szentháromság szentélyébe (XIV 7, 10).

Vegyük hozzá, hogy ennek a fogyhatatlanul gazdag és élettől duzzadó egyéniségnek, ki a karakterológiának úgyszólván egész anyagát magában hordja, ritka lélek-elemző és jellemfestő tehetség áll rendelkezésére. S ez a páratlan önfigyelő, akinél lépést tart a megfigyelendő én mélységével és gazdagságával az önfigyelés ereje és finomsága, a bölcselő és művészi intuíció minden adományával rendelkező elme, aki biztos lendülettel föl tud emelkedni a legelvontabb igazságok régióiba és ugyanakkor megittasulva az önfényében tündöklő igazság örök szépségétől, tud nemhunyorgó szemmel visszatérni a tapasztalati világ ezerszínű és alakú sokféleségéhez és nagy egybenézéssel át tudja ölelni a változhatatlan örök igazsággal mint minden lét forrásával, minden alakulás erejével és minden irányulás normájával a tapasztalati, történeti és egyéni lét minden konkrétságát. Mi más ez, mint sajátos nagyszabású karakterológiai nézése és látása a valóságnak?

S ha így Szent Ágostont már sajátos gondolkodói alkata arra szánja, hogy a keresztény tájékozódású karakterológiai noétikának *causa exemplaris*a legyen, példátlan konkrét lélek- s emberismerete, nemes keresztény pesszimizmussal átítatott antropológiája hivatottá teszi őt mint senki mást, hogy annak a keresztény szellemben fölépítendő karakterológiának Szent Tamás metafizikája mellett ő szolgáltassa az antropológiai és pszichológiai alapot. A tudományos karakterológiának ma kétségtelenül Klages a vezérszellem, s ő kérlelhetetlen következetességgel vallja és állja, hogy metafizika nélkül nincs karakterológia. De éppoly kétségtelen, hogy Klages világnézete a nyugat sajátos szellemének, a keresztény szellemnek árulása: nagy elpártolás a szellemiségtől és visszakanyarodás az elemi ösztönülethez. Pedig ami értéket termett a nyugat kultúrája, és ami reménye maradt ebben nagy történeti válságban, az a szellemiség primátusának elszánt megvallásától jó. S ennek az étosz-

nak atyja és ezzel az egész nyugatnak, nemcsak a nyugati egyháznak atyja Szent Ágoston. *Lehet ő még a nyugati szelleméhez méltó karakterológiának is atyja.* De ha valaki nem is tudja benne meglátni és tisztelni ezt az atyát, mint karakterológus ő sem mehet el büntetlenül Ágoston zsenije mellett.

Dolgozatomnak nem volt más célja, mint igazolni ezt a tételt.

A CIVITAS DEI ÁLLAMBÖLCSELETE.

Írta : RUBER JÓZSEF.

A nagy hippói püspöknek a 410-i gót betörés hatása alatt írott alkalmi elmélkedése az államhűség és államellenesség nagy emberi dilemmájával vívódó gondolkodás számára a századok kódén át egyre jobban homályosuló, egyre nehezebben megoldható rejtélyé válik.

A szellemtörténeti megismerés minden akadályra különös erővel tornyosul a kutató elé, aki az egymást felváltó világok küszöbén született nagy keresztény utópia gondolatvilágába be akar hatolni. A műnek a politheisztikus római állam ellen irányuló, ránk már semmi aktualitással nem bíró polemikus iránya és felépítése, a mai államtudományban megszokott értelemben vett szisztéma hiánya, a következetlennek tetsző szóhasználat, a „civitas“, „societas“, „respublica“, „regnum“ és „imperium“ ez idő szerint szinte hozzáférhetetlen jelentésbeli árnyalatai magukban véve is kielégítő magyarázatát nyújtják annak a sokfelé ágazó interpretációnak és eltérő megítélésnek, amelyben a nagy történetpolitikai alapvetés a reá építeni, vagy belőle meríteni akarók oldaláról részesült.¹ Ezeket a nehézségeket fokozzák az alapvető államtudományi fogalmak körül, jelesen magának az államnak a fogalma körül a modern államtudományban uralkodó eltérések, amelyek napjaink egyik legjelentékenyebb államtudományi gondolkodóját (Kjellén) az egységes államfogalom feladására és annak a tételnek vallására indították, hogy minden korra és területre érvényes egyetemes államfogalmat találni nem lehet s annak keresése meddő, mert minden konkrét „állami“ alakulat közös nevezőre nem hozható, egyszeri történeti adottság.

Bármily csábító is a polémia számára a problémának ez a szélsőséges beállítása s bármily könnyűnek is látszik annak a kimutatása, hogy ez a jeles szerző minden fogad-

¹ L. erre *E. Salin* : *Civitas Dei*, 166.

kozása mellett is valamely egyetemes érvényű latens államfogalommal dolgozik, ennek a kérdésnek az érdemébe annak ellenére sem bocsátkozhatunk, hogy érzésünk szerint a Civitas Dei ránk helyenként idegenül ható gondolatvilágának nyitját ezen a ponton kell keresnünk. A „civitas“ minden jelentésbeli bizonytalansága mellett sem tartjuk ugyanis kétségesnek, hogy Szent Ágoston nagy művében az *állam* problémáját vetette fel.

Az újabb Augustinus-irodalom helyesen mutat rá, hogy az a századunk első évtizedéig uralkodó felfogás, amely a „Civitas Dei“ az egyházzal, a „civitas terrena“-t (a „civitas Diaboli“-t) sommásan azonosította az állammal, a problémáknak bölcslőnk mélységeihez és finomságaihoz méltatlan leegyszerűsítése volt, hiszen ezek a megjelölések nem külsőleg elhatárolt, jogi-politikai értelemben vett közületeket, hanem valláserkölcsi alapon megkülönböztetett, elmosódott körvonalú embercsoportokat (*civitas piorum*, *civitas impiorum*) fejeznek ki.¹ Ennek ellenére is bölcslőnknel a „civitas“ szinte észrevétlenül siklik át ebből a misztikus-spiritualisztikus közösséget kifejező értelemről az *állam* jelentésére. Ezért Harnacknak azt a megállapítását sem tudjuk elutasítani, hogy a fogalmazás és az összefüggés a számbajövő helyek túlnyomó többségében mégis csak arra mutat, hogy Augustinus a *civitas terrena*-t legalább is a konkrét adott empirikus állammal azonosította.² Nem kétséges tehát előttünk, hogy a bölcslőnk által is többféle értelemben használt „civitas“ az esetek túlnyomó többségében nem az imádság misztikus-spiritualisztikus „regnum“-a, hanem a földi állam, a maga történeti-politikai realitásában és Szent Ágoston sokkal inkább római volt, semhogy a

¹ J. Mausbach : Die Ethik d. h. Augustinus II. 410.

² Harnack : Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 150., Jellinek : Das Recht des modernen Staates I. (1905) 180. *Offergelt* : Die Staatslehre des hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken 14. V. ö. Gregorovius : Geschichte der Stadt Rom I. 162.

civitast az állam jelentésétől teljesen meg tudta volna fosztani.¹ Ami kétség e tekintetben felmerülhet, az az antik „polis”-nak ránk olyan idegenül ható koncepciója s a modern értelemben vett territoriális állam elgondolása közötti eltérésben leli magyarázatát s ekként — úgy véljük — fejtegetéseink szempontjából könnyen eloszlatható.² Az Augustinus után jövő századok tehát nemhiába kerestek a vegyes tartalmú, teológiai, metafizikai, etikai és történetfilozófiai műben állambölcseleti alapvetést is.

*

Azokat az elméleteket, amelyeket olykor legjelesebb szerzők az őskereszténység kommunizmusáról, anarchizmusáról, az állam elleni „apokaliptikus gyűlöletéről” hirdettek, a kritika kellő értékükre szállította le és azokat megnyugvással tekinthetjük túlhaladottaknak. Ha azonban magunkévá is tesszük azt a megállapítást, hogy a kereszténység az állammal szemben alapításától kezdve igenlő álláspontra helyezkedett, másfelől az is kétségtelen, hogy az állam az emberi gondolkodásra súlyos feladatot jelent és Troeltsch helyesen könyveli el az ókori keresztény gondolkodók javára azt a különös érzékenységet, amelyet az állam problémájával szemben tanúsítanak.³

Úgy véljük, hogy az Augustinus lojalitását vitató újabb irodalom, amely a nagy gondolkodó államfilozófiájának pozitív eredményei mellett aggályait és súlyos vívódásait kevés figyelemre méltatja, túllőtt a célon; így a különben annyira érdemes O. Schilling azzal a megállapítással, hogy Szent Ágoston gondolatvilágában az államra a tőle fogalmilag elválaszthatatlan kényszerhatalom, minthogy az bölcseleink szerint a bűn leküzdésére szolgál,

¹ *Salin* id. m. 178.

² *Scholz* : Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte 84 ; *Ranke* : Weltgeschichte IV. 313 ; *Schröder* : Des h. Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (fordítás) II. 361., 2 jegyz. ; *Kiss Albin* : Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása, 108.

³ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* 173.

árnyat nem vet.¹ Megítélésünk szerint jobban ismeri bölcselőnk az újabb katolikus irodalom egy másik jeles képviselője, J. Mausbach, aki nyilván az állami kényszerhatalom gyakorlásával szükségképen együttjáró tragikus esélyekre gondolva, felveti azt a kérdést, vajjon az erkölcsiségnek és különösen az igazságosságnak annyira egységes és következetes augustinusi elgondolása az állam méltóságát és önállóságát legalább is közvetve nem veszélyezteti-e?²

Ennek a meglátásnak grandiózus illusztrációjául szolgálhatnak a Civitas Deinek az igazságszolgáltatásra vonatkozó fejtegetései, amelyeknek az egész jog- és állambölcseleti irodalomban egyedülálló mélységeit és távlatait az állambölcseleti vonatkozásokban meglehetősen külterjes eddigi Augustinus-irodalom alig méltányolta s amelyeknek a bírói hivatás esoterikus problematikájában való páratlansikerű behatolást talán az tette lehetővé, hogy bölcselőnk, mint Hippó püspöke, a Codex Theodosianus értelmében maga is kénytelen volt bizonyos ügyekben ezt a hálátlan hivatást gyakorolni.³

Az igazságszolgáltatás vitán felül álló gyakorlati követelménye a társas együttlétnek. Ámde ezzel a feltétlen gyakorlati szükségszerűséggel egy szomorú ismeretelméleti szükségszerűség áll szemben: az emberi megismerés fogyatékoságából éppoly feltétlenül következik az is, hogy az ítélezők nem hatolhatnak be azoknak a lelkivilágába, akik felett ítélezniök kell (*conscientias eorum de quibus iudicant, cernere nequeunt*). Így válik a bíró két feltétlen szükségszerűség: a *necessitas iudicandi* és a *necessitas nesciendi* tragikus konfliktusának ütközőpontjává, esetleg súlyos s még a tortúra szörnyű árán sem elhárítható tévedések áldozatává. Vajjon a társadalmi élet e sötét mélységei között (*in his tenebris vitae socialis*)

¹ Augustinus, Staatslexikon der Görres-Gesellschaft I. 442.

² Id. m. II. 411.

³ L. Bertrand: Saint Augustin, 334. G. Combès: La doctrine politique de Saint Augustin, 173.

nem fogja-e elveszteni bátorságát hivatásának gyakorlására és megmarad-e bírói székében? Az emberi társadalom kényszeríti őt, hogy őrhelyén maradjon s bölcseségével kell áthidalnia az emberlét nyomorúságát (*miseria hominis*), jóhiszeműsége felmenti őt a két szembenálló szükségszerűségből folyó vétlen tévedéseinek felelőssége alól. De ha ártatlanságának tudatával meg nem elégszik s boldogságra vágyik, így kell fohászkodnia Istenhez : *de necessitatibus meis erue me !* (C. D. XIX. 6.)

Ennek a pesszimiztikus ítéletnek az élet jelentékenyen tompítja azokat a tanácsok és felvilágosítások, amelyeket bölcselőnk pszichagógiai irataiban, beszédeiben, bíró barátaihoz : Marcellinushoz, Donatushoz, Macedoniuszhoz, Dulcitiuszhoz írott leveleiben szellemének kimeríthetetlen kincseiből osztogat.¹ Önként tolul fel ezek nyomán már ennél a részletkérdésnél az a további Augustinus-probléma : vajjon a nagy egyháztanító államfilozófiai *oeuvre*-jét csupán a *Civitas Dei* nyomán, vagy egyszersmind nagyszámú többi irataiban szétszórt, állambölcséleti jelentőségű gondolatainak figyelembevételével kell-e megítélni?² Nem kétséges, hogy bölcselőnkrol teljes képet csak munkássága egészének egybevetése nyújthat ; viszont azt is el kell ismernünk, hogy a kereszténység politikai gondolatvilágának fejlődését főképen a *Civitas Dei* befolyásolta.³ Ez az utóbbi szempont teszi lehetővé számunkra, hogy vizsgálódásunkat egészben a *Civitas Dei* államfilozófiai hagyatékára korlátozzuk.

Kérdés azonban, hogy beszélhetünk e egyáltalán ilyesmiről a műnek a szó mai értelmében vett publicisztikát is megközelítő vitairat jellege mellett, amiről fentebb már kénytelenek voltunk szólni s figyelemmel azokra az ellentétekre, amelyekre nemcsak a talán kevésbé megértők mutatnak rá,⁴ de amelyek a nagy püspök szelleme

¹ V. ö. *Combès* id. m. 177—185.

² V. ö. *Reuter* : *Augustinische Studien* 151, és *Mausbach* id. m. I. 331. 3. jegyzet és 412.

³ *Salin* id. m. 238.

⁴ Így. *Eucken* : *Die Lebensanschauungen grosser Denker* 290.

előtt lelkesen hódolók előtt sem maradtak elrejtve.¹ Bármennyire is elterjedt újabban az a nézet, hogy pozitív államelméletet Szent Ágostonból nem merithetünk,² a magunk részéről az ellenkező megoldást vagyunk kénytelenek vallani s e részben nemcsak azt tekintjük döntőnek, hogy a Civitas Dei — legalábbis Aquinói Szent Tamásig — irányítóan befolyásolta a középkor politikai gondolatvilágát.³ Tény, hogy az alapjában történetfilozófiai felépítésű mű az államelmélet alapvető kérdéseivel csak incidentálisan foglalkozik; de az a hatalmas modern irodalom, amely szent Ágostonnak politikai doktrínái körül támadt, idevágó gondolatai mélységének, gazdagságának és termékenységének mindennél fényesebb tanulsága s felment az alól a kötelesség alól, hogy állambölcseleti jelentőségét bizonyítgassuk. Az ellenkező álláspontot pedig, amely a keresztény ókor nagy gondolkodóját az államfilozófia klasszikusai közül számúzná, csupán a szisztematika anakronisztikus követelményével lehet indokolni.

A szenvedélyes irodalmi vita tengelye, amely szent Ágoston államfilozófiája körül támadt, kétségtelenül az, vajjon bölcselelnk az állam problémáját *optimisztikusan* vagy *pesszimisztikusan* oldja-e meg?⁴ Az általánosan ismert közhellyel: *remota itaque iustitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia* (C. D. IV. 4.), amelynek értelmezése körül elfogultság és világnézeti egyoldalúság oly súlyos megállapításokra ragadtatta el magát, s amelynek még behatóbb fejtegetéseket óhajtunk szentelni, egyelőre ebben az összefüggésben nem kívánunk foglalkozni. Az a messze-menő fenntartás azonban, amellyel a nagy egyháztanító, mint láttuk az állam egyik legfontosabb és legkényesebb

¹ A. Mager: Die Staatsidee des Augustinus 3.

² L. Beyerhaus: Neuere Augustinprobleme. Historische Zeitschrift 1922. évfolyam 195. és az ott idézett irodalmat.

³ V. ö. Bernheim: Mittelalterliche Zeitanschauungen I. 114 és Dempf: Sacrum Imperium, 381.

⁴ A jog és állambölcseleti pesszimizmus probléma körét illetően l. Petraschek: Die Rechtsphilosophie des Pessimismus, ism. Ruber József, Társadalomtudomány, 1930. évfolyam 208—215.

részletproblémája, az igazságszolgáltatás tekintetében állást foglalt, nem hagy fenn semmi kétséget abban a tekintetben, hogy bölcselnk az államprobléma minden optimisztikus megoldásától távol állott, a szemei előtt letűnő antik világ *nomos*-kultuszától épp annyira, mint az őt másfél évezred távolságában követő hegeli iránynak államimádatban kulmináló panlogizmusától. Az állam az ő szemében nem metafizikai, vagy etikai abszolútum, hanem dualisztikus történetfilozófiája két principiumának, a *civitas Dei* és a *civitas terrena* konkrét megjelenéseinek formáiból az isteni világterv szerint összeszövődő (C. D. XI. 1., XV. 22., XX. 7.) bonyolult történeti relativum, amely világterv nagy vonalaiban a kinyilatkoztatásból épp oly könnyen felismerhető, amely kifürkészhetetlen részleteiben (C. D. V. 19.).

Az állam ontológiai problémáinak Szent Ágoston néhány töredékes megjegyzést szentel, amelyek így is megérdemlik, hogy az államtudományi gondolkodás története ne haladjon el mellettük megállás nélkül. Annak, hogy bölcselnk az ókor uralkodó felfogását követve, az államot organizmusnak tekintette, némi nyomát látjuk ugyan;¹ ezek a helyek azonban elszigetelten állanak s a mű egészét illetően a magunk részéről inkább Salin meglátását osztjuk, hogy Augustinus spiritualizmusától minden ilyen plasztikus, testies analógia távol esett.² Confessioiban pedig egyenesen az organikus felfogással ellentétes gondolatkép, a társadalmi szerződés eszméje jut kifejezésre.³

Az államnak tagjaitól különálló lényisége, mint probléma nem maradt előle elrejtve. Híres hasonlata, mely szerint a polgárok szerepe az államban annyi, mint az egyes betűké az írásban (C. D. IV. 3.), a tagjait abszorbeáló államszemélyiség gondolatának klasszikus kifeje-

¹ V. ö. *Offergelt*: id. m. 15—16., *Schilling*: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus 32.

² Id. m. 180.

³ V. ö. *Schilling* id. m. 61.

zése lehetne. De ez a gondolatkép konzekvenciák nélkül marad, sőt bölcslőnk az ellenkező gondolatmenet összefüggésében használja és egyenesen azon véleményének ad ismételt kifejezést, hogy a „civitas“, a „respublica“ csak hangzatos szó s lényegében csupán „hominum multitudo“ (u. o.), amely tagjainak összességével azonos s attól különálló személyisége nincsen. Osztanunk kell azt a felfogást is, hogy ez az individualisztikus államszemlélet azzal a relatív értékeléssel függ össze, amelyben bölcslőnk az államot általában részesíti.¹

Mi tehát az a célbeli egység, az a „societatis vinculum“, amely az államtagok laza halmazát összefűzi? Politikai szkepticizmusa nem engedi, hogy ezen a ponton magáévá tegye az uralkodó római államfilozófiának Cicero által közvetített, Varro-féle jogállam-konceptióját, mely szerint „res publica res populi“ (De republica lib. I., c. XXV. 39.) s „populus coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus“ (U. o.). Minthogy pedig bölcslőnk természetjogi gondolkodása mellett „ius“ és „iustitia“ válhatatlan, e mellett a meghatározás mellett, amely az állam fogalmát a legmagasabb erkölcsi eszmények egyikére szeretné építeni, maga a római állam sem volt állam: „respublica Romana ... omnino *nulla* erat secundum istam rationem“ (C. D. II. 21. és XIX. 21.). Ez a meggondolás arra indítja Szent Ágostont, hogy az állam fogalmát szerényebb követelményekre építse és így találja meg az állam összekötő kapcsát azoknak a tárgyaknak a közös voltában, amelyeket a „coetus multitudinis“ tagjai szeretnek s az állam maga annál jobb vagy rosszabb, minél jobbak vagy rosszabbak azok a tárgyak, amelyekre ez a közös szeretet irányul (C. D. XIX. 24.) Ekként az állam metafizikai principiuma az „amor“, ugyanaz az „amor“, amelynek kétfélesége dualisztikus történetfilozófiájában a történet-

¹ V. ö. *Offergelt* id. m. 25. és 32., B. A. *Fuchs*: Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft 231. Ellenkező értelem-ben *Seidel*: Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus 16. és *Dempff* id. m. 127.

filozófiai értelemben vett kétféle „civitas“ alapításához vezetett (C. D. XIV. 28.).

Önként következik ebből, hogy ily meghatározás mellett az állam Augustinus elgondolásában önmagában erkölcsileg közömbös, így a civitas Dei s a civitas terrena szférájában egyformán elhelyezkedhetik: Deus dat regna et bonis et malis (C. D. IV. 33.)¹ Az államnak ebben az erkölcsileg értékmentes meghatározásában kell keresnünk az egyik kulcsát annak, hogy a nagy egyháztanító politikai doktrínái oly eltérő megítélésben részesülhettek. Bölcselőinknek ez a tétele gondolatainak vázolt összefüggésében világos kifejezésre jut, ha hiányzik is annak olyan pregnáns fogalmazása, aminőt az egész keresztény történet- és állambölcsélet, a kétféle civitas elméletének atyjánál, a donatista Tyconiusnál találunk: ecce duas civitates unam dei et unam diaboli, et in utraque reges terrae ministrant.

Ez a semleges államfogalom kifejezett erkölcsi előjelet akkor kap, ha a „iustitia“-val kerül vonatkozásba és bölcselőnk, mint láttuk, nem tér ki az elől a súlyos megállapítás elől, hogy az igazságosság eszményéről megfedkezett állam erkölcsi értéke a nagy rablóbandáéval egyenlő, amellyel, ugyanis mint erőhatalomra épített szervezet, hasonzerűséget mutat (C. D. IV. 4.).

Könnyen érthető, hogy ez a Werbőczynk közvetítésével a magyar nemzeti köztudatba is átment tétel² lett ütközőpontjává a Szent Ágoston politikai gondolatvilága körül támadt heves polémiának. A magunk részéről úgy látjuk, hogy a híres tételnek, amelyet az irodalom egy része hírhedtté szeretett volna tenni, jelentőségét túlozták. Semmikép sem tehetjük ugyanis magunkévá azt a megállapítást, hogy ezek a — kétségtelenül súlyos — szavak szabályszerű halálos ítéletet jelentenek az állam felett³ és

¹ V. ö. *Mausbach* id. m. I. 333.

² *Opus Tripartitum, Praefatio auctoris*, L. erre bővebben *Ruber József, Werbőczy gondolatvilága*, Minerva, 1923. évf. 113.

³ *Scholtz*: id. m. 102.

méltatlannak érezzük azt a heves támadást, amely a nacionalista imperializmus részéről érte Hippó nagy szentjét,¹ aki Bonifacius barátját a szerzetesi életről lebeszélte, hogy Afrika prokonzuli székét jó keresztény tisztviselő részére biztosítsa, aki nagy műve V. könyvének 24. fejezetében forrásművet ad a középkori keresztény publicisztika Fürstenspiegel-ei számára s akinek sokat vitatott műve állandó olvasmánya volt Nagy Károlynak, a középkori császárságban testet öltő keresztény állam-koncepció realpolitikusanak.

Azzal a magyarázati kísérlettel, hogy az állam fogalma a „iustitia“-t amúgyis magában foglalja s így a „magnum latrocinium“ semmitmondó hipotétikus ítélet, az elmondottak után, úgy véljük, felesleges foglalkozni.² Azt pedig, hogy bölcseleink többféle iustitia-fogalommal operál (i. „vera“, i. „rationalis“, i. „civilis“, i. „relativa“³), szintén nem tehetjük magunkévá, mert bármennyire is érezzük a szükségét ily megkülönböztetésnek, arra a szövegben alapot nem találunk.

A jelentőségében erősen túlzott tétel valódi értelmét a magunk részéről az egész ókori és középkori gondolkodáson uralkodó természetjogi irányban véljük feltalálni: szokatlanul éles fogalmazása csupán annak a keresztény természetjogi álláspontnak, amit az erkölcsi normával ellentétes tételes törvény érvényéről s az emberi előljárók iránti engedelmesség határaitól fellépése óta hirdetett a kereszténység (Ap. csel. 5., 29.) s amelyet a katolikus morál- és jogfilozófia azóta minden ellenkező szellemi és politikai áramlattal szemben, annyi századon át, páratlan zártsággal és szilárdsággal vall.⁴

Ugyancsak az antik természetjogban kell keresnünk a gyökerét annak a hasonlóan pesszimisztikus nézetnek is, amit bölcseleink az állam eredetére nézve vall. Az Augusti-

¹ F. Dahn : Die Könige der Germanen XI. 209.

² Reuter : id. m. 138.

³ Offergelt id. m. 52—54. Bernheim id. m. I. 35—36.

⁴ L. Ruber József id. m. 113. s az ott idézett irodalmat.

nus-irodalom nem egyöntetű abban a kérdésben, vajjon Szent Ágoston magát az államot is a bűnbeesés következményének tartja-e; de nem lehet kétséges, hogy az állam kényszerhatalmának, amit az állam fogalmától elválaszthatatlannak érzünk, s az abból folyó morális inkonvenienenciáknak a forrása bölcslőnk szerint a bűnbeesés: maga az állam, mint minden uralom, amit az édeni ősszállapotban egykor szabad ember felett ember egyáltalán gyakorolhat, a maga vasszigorú törvényeivel (poenalis servitudo) a bűnbeesés kényszerű s egyben legsúlyosabb következménye (C. D. XIX. 15.), Isten pedagógiájának legerősebb fegyelmező eszköze.¹ Ámde abból, hogy az állam ekként, mint annyi más földi dolog, a bűnbeesés következménye, semmikép sem következik, hogy ezért önmagában véve „ördögi“ vagy „kárhozatos“ intézmény, vagy a „bűn organizációja“.² Úgy véljük, e részben a Sztoanak az aranykorról vallott s a patrisztikában a bibliai világképhez képest módosult tanításai s az azokból levezetett „szekundér“ természetjog nyújtják a teljes megértés kulcsát.³

Megítélésünk szerint mindezeknél fontosabbak Szent Ágostonnak az állam céljáról vallott nézetei, amelyek az eddigi negativumokkal szemben végérvényes feleletet nyújtanak az állam létjogosultságának kérdésére is.

Az állam öncélúsága a kereszténység theocentrikus világképével összeegyeztethetetlen.⁴ O. Schilling jól látja, hogy bölcslőnknek „végérvényesen“ pesszimisztikus ítélete az öncélúvá lett államot sujtja, de ugyanez az ítélet egészen másképp hangzik, ha az állam a magasabb célkitűzésekkel számol.⁵ Csak a fogalmazásban látunk tehát némi árnyalati különbséget, ha Gierke klasszikus művében ezt a gondolatot úgy fogalmazza, hogy Augustinus a

¹ L. *Fuchs* id. m. 229., *Offergelt* id. m. 30., *Mausbach* id. m. I. 334, O. *Schilling*: Die christlichen Soziallehren 114.

² L. *Mausbach* id. m. I. 334.

³ L. *Ruber József* id. m. 118.

⁴ V. ö. *Cathrein*: Moralphilosophie II. 524.

⁵ Augustinus. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 444.

„tisztán emberi és természeti rendre alapított államtól a létjogosultságot megtagadja“ és megállapítja, hogy „a szigorúan egyházas elmélet a tisztán önmagára alapított állam lényegét szükségképen bűnösnek nyilvánította.“¹

Ezzel természetesen nincs ellentétben az a helytálló megállapítás, hogy az egyházatyák a tisztán világi ügyekben az államnak és orgánumainak önállóságát elismerték.² Egyébként, bár „az egyház és állam viszonya“ címén tárgyalt alkotmánypolitikai problémákat a magunk részéről az államfilozófia körén kívül esőnek tartjuk, annyit mégis megjegyezni kívánunk, hogy, — mint arra Salin találóan mutat rá, — a problémának ebben a formában való felvetése a keresztény ókorra nézve anakronisztikus.³

Az állam lényegéről vallott individualisztikus felfogásának megfelelően bölcselnk az állam célját polgárainak javában, jelesen azok *békéjében* látja (C. D. IV. 3.). Ez az eudaimonisztikus eligazodás természetesen semmi közösségben nincsen az antik hedonizmus hasonlóan hangzó tanításával: „a *pax secura, qujeta inertia*“ (C. D. II. 20.), csupán *pax terrena*, amely csupán a *civitas terrena* célkitűzéseit elégíti ki (C. D. XIX. 14.), a *coelestis civitas* köréhez tartozó élet azonban a földi lét békességét is az örök béke (*pax aeterna*) élvezetével hozza összefüggésbe (C. D. XIX. 17.). Ez a béke pedig a Kozmosz alaptörvénye bölcselnknél, amely a testi dolgoknál a részek összefüggésében, — az öntudatlan lelki életben a vágyak rendezett nyugalmában, — a tudatos lelki életben a megismerés és a cselekvés összhangjában, — a test és lélek viszonyában az élet rendjében és üdvében, — a halandó ember és Isten viszonyában az örök törvény előtti hívő engedelmisségben, — az emberek között a szabályozott egyetértésben, — a házban a lakók egyetértésében a parancsolásra és engedelmisségre nézve, —

¹ Das deutsche Genossenschaftrecht III. 125. és 126.

² V. ö. Schilling : Die christlichen Soziallehren 118.

³ Id. m. 184.

az államban (in civitate) a polgárok egyetértésében ugyanerre nézve, — a *civitas coelestis* világában Isten élvezetének legegyetértőbb és legrendezettebb közösségében, — a mindenségben pedig (pax omnium rerum) a rend állandó zavartalanságában valósul meg (C. D. XIX. 13.).

Annyi nehézség után ekkép sikerül bölcselőnknek az államot mely ekként a világhierarchia megfelelő fokozatán az isteni célkitűzések szolgálatában lényéhez tapadó minden fogyatékossága ellenére is közreműködhetik, világképébe harmonikusan beilleszteni s így tud megnyugtató végleges megoldást találni az állam problémájára. A *pax* metafizikájának lépcsőfokai¹ módot nyújtanak a *civitas terrena* világához tartozó állam teljesítményeinek pozitív értékelésére is: önmagukban véve nem lehet elvetni ennek az államnak a célkitűzéseit sem, amely a maga emberi mivoltában (in suo humano genere) a lét ezen alacsonyabbrendű fokozatának megfelelő földi létét igyekszik biztosítani (concupiscit enim terrenam quandam pro rebus infimis pacem), amely már magában is kétségtelenül Isten adományai közé tartozik (C. D. XV. 4.). Ebből a szemszögből válik érthetővé az öncélú, világi eligazodású államnak egyébként ellenmondásként ható bizonyos fokú elismerése, amely felett, mint láttuk bölcselőnk *sub specie aeterni* szigorúan tört pálcát: Krisztus szolgái, bármily rendhez is tartozzanak, még a legrosszabb, legbűnösebb állammal szemben is bizonyos mértékű passzív engedelmességre vannak kötelezve (C. D. II. 19.). Úgy véljük, ez az egyetlen mondat eloszlathat minden aggályt a hippói püspök „államellenessége”² tekintetében.

A *pax* és *iustitia*, bölcselőnk politikai gondolatvilágának vezérmotívumai (ezek egymás közötti viszonyának fejtegetését, amely annyi homályt és félreértést eloszlatna, sajnálattal nélkülözzük a nagy műben) nemcsak az álla-

¹ V. ö. Bernheim id. m. 30—32.

² Sommerlad: Das Wirtschaftsprogramm der Kirche 211.

mon belül, de az államok egymásközötti viszonyában is mértékadók. A védekező célzatú háború megengedettségé, amelyet az ellenfél jogtalan magatartása tett szükségessé, vitán felül áll (C. D. XIX. 7. és 15.)¹ Azonban annak a centrális jelentőségnek megfelelően, amelyet a *pax* a nagy egyháztanító gondolatvilágában elfoglal s amelyet Szent Ágoston etikájának kutatói nem méltattak kellőképp,² a háború célja csak a béke lehet. Minden egyéb : becsvágyból (C. D. IV. 6. és V. 2.), nemzeti gyűlölködésből (C. D. IV. 4.), belpolitikai nehézségek elhárítása végett (C. D. III. 15.) s főképen a földi javak értékének túlbecsüléséből (C. D. XV. 4.) eredő háború bűn s a *civitas terrena* legsötétebb oldala, amely ellentétben van a *iustitia* eszményével. Bölcselőnk nem habozik a belső igazságosság nélkül való állam felett mondott kemény ítéletet az imperialisztikus külpolitika felett megismételni s Nagy Sándort, a hódító államférfiak legnagyobbikát kalózvezérhez hasonlítani (C. D. IV. 4.). A nagy államegységekkel szükségképen együttjáró imperialisztikus tendenciák veszélye végül is arra indítja, hogy a kis államalakulatokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a világból egyetlen, békés családokból álló „civitas“ váljék, a nagy birodalmakkal szemben előnyben részesítse (C. D. IV. 15.).

A Civitas Dei állambölcseleti gondolatkincsének áttekintése után nem háríthatjuk el magunktól azt a kérdést, megadta-e hát bölcselőnk a császárnak mindazt, ami a császáré, és nem ment-e kelleténél messzebb az állam pesszimizisztikus megítélésében? Úgy véljük, hogy erre a kérdésre igennel kell felelnünk.

Egyfelől szellemének spiritualisztikus egyoldalúsága, amely az alacsonyabbrendű értékek igazi jelentőségének felismerésében gátolta,³ másfelől nagy műve keletkezésé-

¹ A háború s a katonai szolgálat megengedettségéről egyéb műveiben vallott nézeteire l. *Combes* érdekes fejtegetéseit id. m. 255 s. köv.

² *Bernheim* id. m. 29.

³ V. ö. *Offergelt* : id. m. 12. *Dempf* id. m. 132.

nek szerencsétlen kortörténeti adottságai: az alig egy század előtt lezajlott keresztényüldözések rémségeinek, a Heliogaballus-féle császárok züllött világának jogosult *ressentiment*-ja¹ könnyen teheték túlérzékennyé az állami élet árnyoldalaival szemben akkor, amikor a kereszténység politikai helyzete az antik pogányság nagystílú restaurációs kísérletei folytán még bizonytalan volt, a keresztény államiság pedig, amelyhez a nagy püspök különböző műveiben annyi ösztönzést nyújtott, a jövő nagy ígérete volt csupán. Ezek az okok tették a *civitas Dei* égi távlataihoz szokott szemét olykor rövidlátóvá a földi lét ezernyi bajával küzdő állam nyomorúságaival és nehézségeivel szemben s egyébként oly mélybelátó tekintete elől elfedték az állam problémájában rejlő nagy belső antinomiát, az *ethos* és a *kratos* örök antagonizmusát: azt, hogy az állam a maga lényegben etikai és kulturális célkitűzéseit materiális hatalmi eszközökkel kénytelen megvalósítani, vagyis olyan eszközökkel, amelyek a történelem kiszámíthatatlanul változatos viszonytságai között a kitűzött célokra könnyen veszélyessé válhatnak.

Bárha ekként Augustinus életének e nagy, egyesek szerint legértetebb² művétől bizonyosfokú utópizmus el nem vitatható, fejtegetéseinket meggyőzőeknek reméljük abban a tekintetben, hogy bölcselőnket az államellenesség dőre vádja politikai pesszimizmusa ellenére sem érheti. Az a hűvös távolság, amely eschatologikus irányú lelkivilágát a politikai eszményektől elválasztja, semmi közösségben nincsen sem a Nietzschek és Bakuninok féktelen individualizmusával, sem a Tolsztoj-féle gyöngelkek szentimentális anarchizmusával: a tiszta evangéliumi pacifizmus attitűdje az, amely az imperializmus és a machiavellizmus végzetes eltévelyedéseivel szemben a jótékonyul ható szelíd ellenszer szerepét játszotta és fogja játszani a politikai gondolkodás történetében.

¹ V. ö. *Fuchs* id. m. 229.

² *Dilthey*: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I. (1923) 260.

ARISTOTELES THEOLÓGIÁJA.*

Írta : NAGY JÓZSEF.

Aristoteles pluralisztikus világfelfogása a változó lényeket entelechiájuk teljessége szerint emelkedő, hierarchikus rendben szemléli, ahol mindig egy a keletkezőnél teljesebb s így tökéletesebb lény érintése indítja változásra, keletkezésre az anyagként szereplő alsóbbrendű lehetőséget. Mozgás ugyanis a Stagirita szerint csak érintésre történik még a gondolkodásban is. Az embrió egy kifejtett lény érintésére indul fejlődésnek, a test a lélek indítására mozdul meg, mert ami mozgat, az mindig más, mint amit mozgat. Általában minden keletkezés oka egy ilyen érintő ébresztés, amelyet az ébresztettnél teljesebb lény gyakorol az alatta állóra. A keletkezést ily módon megindító lény a mozgató ok s ha az okok során végigmegyünk — mivel a végtelenbe nem mehetünk —, el kell jutnunk az első mozgatóhoz, ahhoz a formához, amelyik minden más formánál teljesebb s az egész világnak mintegy szellemi formája s ez Aristoteles istensége.

Bölcselőnk a metafizikát egész jogosan fogja föl theológia gyanánt, mert hiszen legfőbb és legméltóbb tárgya valóban istennek, a világ első mozgatójának a megismerése. Azonban Aristotelest nem az egész ember vágyódása viszi az istenség felé, hanem a filozófiai spekuláció vezet el hozzá s ez a spekulatív theológia valóban az értelem kristályos tisztaságában, de hideg fenségében csillogtatja fel előttünk az isteni lényt.

1. E spekuláció a mozgás mibenlétének az elgondolásából indul el a theológia útján.

A mozgást örökkévalónak kell feltételeznie, mert ellenkező esetben lehetetlen következményekre jutna. A mozgás pusztulása ugyanis maga is mozgás volna. De meg az idő örökkévaló. Már pedig az idő a mozgásnak egy neme s ha a mozgásnak volna kezdete és vége, akkor az

* Részlet egy Aristoteles-tanulmányból.

időnek is kezdetet és véget kellene tulajdonítanunk, ez pedig képtelenség és a józan ésszel ellenkező feltevés. A mozgás örök voltából következtet tehát arra, hogy a létrehozójának is örökkévalónak kell lennie.¹ S ez nem lehet az anyag, hiszen az anyag mozog, de maga mozgatra szorul, tehát nem mozgat s nem lehet a természet sem, amely mozog is, meg mozgat is, tehát passzív és aktív elv együttesen, hanem egy nálunk magasabb elvnek kell lennie, amely úgy mozgat, hogy maga mozdulatlan.² Ennélfogva az első mozgató csak formai lényegű lehet, mert csak a formának van az a jellemvonása, hogy mozgásra indít, de önmaga mozdulatlan marad. Már pedig az első mozgatónak csakugyan mozdulatlannak kell lennie, mert különben rajta túl kellene haladnunk a mozgató ok keresése közben s ez a regressus in infinitum lehetetlen. Kell tehát lenni egy első mozgatónak, mert az okok során nem mehetünk vissza a végtelenbe.

Azt lehetne mondani, hogy talán nem is egy, hanem több ilyen „első mozgató“ van. Ez azonban lehetetlen, mert a világ mozgása folytonos. A folytonos mozgás pedig egy mozgás s így a mozgatója is csak egy lehet. Ha egyszer más venné át a szerepét, a mozgásban is szakadásnak kellene beállania.

Az első mozgató egysége azonban nem térbeli természetű. A térbeli valóságok ugyanis vagy végesek, vagy végtelenek. Véges nem lehet, mert véges való nem hozhat létre végtelen ideig tartó mozgást, hiszen véges okból nem fakadhat végtelen okozat. Viszont a létele nem lehet meghatározatlan sem, mert a meghatározatlan csupán lehetőség szerint létezik s így nem lévén realitás, maga is mozgatra szorul, nemhogy mozgathatna.³ Ebből is láthatjuk, hogy az első mozgatónak olyan lénynak kell lennie, amely teljesen határozott, jellegzetes lény, tiszta aktualitás, forma, energia. Ha ugyanis határozatlanság,

¹ Met. A 6.1071 b 4.

² Met. A 7.1072 a 24.

³ Met. A. 7.1073 a 5—11.

passzivitás volna benne, akkor anyag és lehetőség férköznék hozzája. Magának is mozognia kellene tehát, hogy a bennerejlő határozatlanság határozottá, a lehetőség valósággá váljék s ehhez mozgatóra szorulna. Tiszta immateriális lénynek, szellemi valóságnak (*actus purus*) kell tehát lennie, ilyen pedig csak az istenség, ezért helyesen nevezi istenségnek Aristoteles az első mozgatót.

Platon az istenségről azt tanította, hogy önmozgása van. A Stagiritá egyáltalában megtagadja tőle a mozgást azon az alapon, hogy az önmozgató maga is mozgás. Már pedig minden mozgás lehetőséget, s így anyagságot tételez föl, ami ki van zárva a tiszta szellemi lénynél. De meg ha lehetőség volna benne, akkor ki van téve a véletlennek, holott az első mozgató maga a tiszta szükségszerűség, tehát mozdulatlan: ő a változatlan örök egy való.

Éppen annál a tulajdonságánál fogva, hogy mentes minden anyagságtól és véletlentől, mint örök szükségszerű tiszta forma, egyedül ő létezik igazán és teljesen. *Ens realissimum* tehát, akinek lénye semmiben hiányt, szükségletet nem ismer s akiben lénye teljessége egész megvalósultságában ismerhető meg. Helyesen mondja tehát róla bölcseink, hogy ez a lényeg az első.¹ S éppen ezért nemcsak abszolút valóság, hanem abszolút jó is, mert minden lénynek a legfőbb, abszolút java az ő lényegének a teljes megvalósultsága.

Az istenségnek egész valója idegen az anyagtól, tehát nem test. Lénye a tiszta szellemiség, amelynek valósága, megnyilvánulása a tiszta teória, az abszolút szemlélődés, az elméleti tudás. Az istenség ennél fogva gondolkodó lény, élete a gondolkodó élet (*βίος θεωρητικός*) legteljesebb valósága. Más aktivitás, mint a gondolkodás nem is illenék hozzája, mert hiszen ez a legmagasabbrendű szellemi tevékenység! Isten gondolatainak a tárgya azonban csak határozott lehet. Lehetőséget nem gondol-

¹ Met. A 6.1071 a 31 skk.

hat, mert ezzel valóságában fogyatkozás, hiány állna be, ami képtelenség. Ennélfogva csak magamagát gondolhatja, ő lévén az egyedüli tiszta valóság, vagyis az ő mibenléte a „gondolkodás gondolkodása“ (νοήσις νοήσεως), örök és teljes öntudat, ahol megvalósul az alanynak és a tárgynak abszolút egysége.¹ Egyszóval: ő a tudatok tudata, minden tudatosság előfeltétele és a gondolkodó lét teljessége: maga az abszolút bölcsesség.

Ez a gondolkodás egyúttal örök és utolérhetetlen boldogsággal tölti el az istenséget. Hiszen a boldogság a lényeg valóságának a szemlélete s ezt önmagán ez az isteni lény annyival tisztábban szemléli, amennyivel magasabbrendű az ő tudása a miénknél. Isten tehát állandóan élvezi azt a boldogságot, amely az embernek csak nagy ritkán, pillanatokra, az igazság legvilágosabb látásaiban szokott osztályrészül jutni.²

2. Az a kérdés most már, hogy ez a „boldog szellem“ milyen viszonyban van azzal a világgal, amelynek első mozgatója s így változásainak abszolút kútfeje?

Aristoteles a változó szubstanciákról szólva a forma immanenciáját tanítja, de ez az *ens realissimum*, ez a formák formája transcendens lény, „túl“ van a világon, ha ugyan van értelme ennek a megjelölésnek egy olyan lénynél, aki nem téries természetű, hanem tiszta szellemi való. A világ ugyanis tele van lehetőséggel, tele van hiánnyal s mindettől tökéletesen idegen az istenség. A róla szóló spekulációkkal bölcselnék a transcendens theismus első teológiáját alapozta meg s benne az istenséget messze a világ fölé emelte.

Hogyan mozgatja ez a transcendens lény a világot? Nem mozgathatja lökéssel, ami az anyagi valóságok mozgató módja, hanem az „érintés“-nek egy egészen más fajtájával: a vonzással. Aristoteles azt mondja róla, hogy úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény a

¹ Met. A 7.1074 b 25 skk.

² V. ö. Met. A 7.1072 b 14—30.

szeretőt.¹ Ez annyit tesz, hogy vágyat kelt benne és mozgásának irányt ad, mikor e vágy a maga céljául választja őt. Isten tehát a világ célja, aki a maga abszolút tökéletességével e világot folyton nagyobb és nagyobb formakifejtésre, tökéletességének a fokozására ösztönzi. De jelenti még azt is, hogy :

1. Isten a világot birtokában tartja, vele azt teheti, amit akar; változtathatja, bár létre nem hozta és meg nem semmisítheti,

2. a világ viszont bírni akarja istent és hozzája igazodik, mint a szerelmes a szeretett lényhez.

Bölcselőnk hierarchikus világrendjével azonban ellenkezne annak az elgondolása, hogy e világ minden lénye talán közvetlenül Istentől kapja a formakibontásra a megindító lökést. Isten közvetlenül csak a világnak arra a szférájára hat, amelyik legközelebb esik az ő tökéletességéhez s amelyiknek a „lelke“ legteljesebben tudja átélni a feléje röpítő vágyat. Ez az állócsillagok köre, ahol a csillagszellemek mozdulnak meg az ő hatására.² Így keletkezik e szférában a legtökéletesebb lény hatására a legtökéletesebb mozgás : a körmozgás s ezt adják aztán tovább az egyes szférák, természetesen mindig tökéletlenebb formában, hogy aztán itt lenn a földön, a mi szub-lunáris világunkban már ennek inkább csak a tudata éljen bennünk, mint a valósága. Az állócsillagok megmozgatott köre mozgatja tehát az alsóbb szférákat³ s a földi világból a vágy száll Isten felé s nekünk a lények rengeteg lépcsőjén át van csak vele kapcsolatunk.

Aristoteles istene tehát nem teremője a világnak, noha nélküle ez a világ valóban nem állhatna *így* fenn, mert élet, mozgás, változás nem volna benne. De ez a tiszta intellektuális lény nem alkot, mert az akarat is

¹ Met. A 7.1072 a 26—b 3.

² Az égi testek ugyanis élő, lelkes lények (de caelo 285 a 29., 292 a 20, b 1.), s így vágy támadhat bennük az első mozgató tökéletessége iránt.

³ V. ö. Met. A 7.1072 b 3.

idegen tőle. Az akarat ugyanis nem valóságra, hanem lehetőségre irányul s a teremtés akaratú aktust tételezne fel. Ez az istenség pedig tiszta gondolkodó lény, de a világot nem is ismeri. A világ ugyanis a lehetőségnek a végtelensége s ő a maga tökéletességének boldog szemléletében van elmerülve.

Bergson az *Évolution Créatrice*-ban (magyar ford. 292. lap) igen érdekesen világítja meg Aristoteles isten-fogalmát, mikor ezt írja róla: „Minthogy a mozgás a mozdíthatatlannak lefokozásából származik, nem volna mozgás, következőleg nem volna érzéki világ sem, ha a mozdíthatatlanság nem volna valahol megvalósítva. Így, miután Aristoteles az eszméktől az önálló létet már előbb megtagadta és mégsem tudta őket attól egészen megfosztani, egymásba nyomta, gömbbé fogta őket s odatett a fizikai világ fölé egy Formát, mely így aztán a Formák Formája, az Eszmék Eszméje, vagy végül, hogy az ő kifejezését használjuk, a Gondolatok Gondolata lett. Ilyen Aristoteles Istene, szükségképen változhatatlan és idegen attól, ami a világban végbemegy, mert nem más, mint minden fogalomnak egyetlenegy fogalomban való összefoglalása.“

Pauler Ákos egyik értekezésében¹ krisztianizálja ezt az antik filozófusistent, mikor azt állítja, róla hogy „vágyat és szeretetet sugall a dolgokba önmaga iránt“ (204. lap), sőt hogy ilyet „kelt bennük“ (erweckt) magával szemben. Ebből következteti aztán, hogy a lények hálára vannak kötelezve Isten iránt, mert ez jótékony-ságot gyakorol velük szemben s hogy éppen abból, hogy ez az Isten fejlődésre indítja az anyagban rejlő formát, az ő szeretete mutatkozik meg a világ iránt.

A magam részéről elismerem, hogy az aristotelesi világmagyarázat mélyén épp úgy ott szerepel az erősz, akárcsak Platon világképében, hiszen rámutattam Aris-

¹ *Über den Theismus des Aristoteles*. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. 37.

toteles hilozoizmusára és a lényekben rejlő vágyra, az ὀρεΐς-re. Azonban ez a vágy nagyon egyoldalú: csakis a lehetőségek világában él. A tökéletlenben fakad föl a tökéletesség mozdítására. Az istenség részéről semmi nyoma sincs a világgal való törődésnek, mert az ő tökéletessége akaratlanul lesz a tökéletlenben a vágy céljává, mint ahogyan a szeretett Beatrice nem akaratosan igézte meg Dante szívét. Ami tökéletes, az a Stagirita szerint azzal hat, hogy *van*, mert ezzel megmutatja a lehetőségnek, hogy érdemes *valóságosan lenni*. Ő sugallja lényével a változó lényekbe a Stagirita világfelfogására oly jellemző optimizmust.

Ezért szubjektíve talán hálások lehetnek a fejlődő lények fejlődésük előfeltételének, de sehol nyoma sincs annak, hogy az aristotelesi első mozgató örülne e hálának, hogy törődnék a világgal, sőt hogy még szeretné is azt. A szeretetnek, a gondviselésnek az aktusa idegen ettől az önmaga szemléletében elmerült lénytől, aki él, de élete a világra nézve olyasféle, mint például a milői Vénuszé rám: gyönyörködésre indít, látására késztet és én hálás vagyok, hogy van és hogy láthatom, mert többnek érzem magamat a látása miatt, de mit tud mindebből a hideg márvány, amely túl időn és embereken éli a magaműalkotásvoltának közömbös életét !?

Aristoteles istene is egy ilyen, az érzelemtől idegen lény, aki tehát szeretetet sem érezhet. Mivel tudatos és gondolkodó, de csak maga-magáról tud, nem egészen ok nélkül önzőnek is mondták. Talán helytelenül, mert hiszen önző is csak mással kapcsolatban, önmagán kívül mást is ismerve lehet egy lény s a Stagirita istene nem tud másról, nem tud a változó világról. A keresztyén felfogásnak ezzel szemben az ad fensőbbiséget és melegséget, hogy Isten tud rólunk, szeret bennünket, atyánk nekünk, aki egyszülött fiát adta érettünk, tehát áldozatot hozott e világért, szenvedett érte. Micsoda élet és micsoda magasság, ez az aristotelesi spekulatív lényhez képest, amely különben megfelel a kihülő görög világ életeszményének.

Mert a görög eszmény valóban önző és a világtól elforduló (v. ö. Epikuros kertje) volt s a tudás fogalmi örömei közt elfeledkezett az élet valóságairól és szenvedéseiről. Ezért el kellett pusztulnia, hogy egy érzőbb és egészségesebb, emberhez mértebb világ emelkedjék fel a romjain. A spekulatív teológiát ugyan a süllyedő hajóról áthozta magával a keresztyén ember, de a mi teológiánk és az aristotelesi teológia közt alig van egyéb közösség, mint Istennek a neve. Semmi okunk sincs rá, hogy a görög filozófus spekulatív lényében erőnek-erejével a magunk istenének a vonásaira akarjunk ráismerni.

Aristotelesben sajátos módon keveredik a régi asztrális teológia a filozófiai spekulációval s ezért törekvése egy új vallásfilozófia megszületését jelzi, de lényegében nem tudott még kibontakozni a pogány mitológia karjaiból. Ezt lenézte és tudománytalannak tartotta s rendre és egységre szomjazó lelke egy új monotheisztikus vallás felé vágyakozott. Ezért fejezi be teológiai vizsgálódását azzal a homerosi bölcseséggel: „Nem jó a sokfejű uralom: egy legyen az uralkodó!” De igazi dekadens göröghöz illően ez az egy isteni uralkodó nála önkéntelenül is a „bölcs” orcáját öltötte magára s benne a Stagirita istenné tette a filozófust, a szemlélődő tudás örömei közt élő bölcsét. A vallásos lélek szomjúsága ott van e teológia mozgó rúgói között, de Aristotelesben a spekuláció megölte a fantáziát és logikája a tapasztalat adottságai mellé sorakoztatott korrelációkból rakta össze az isteni lény vonásait. Teológiája tehát a tökéletesség vágyával átítatott elmélkedő ember *logikai* víziója. Isten ezért lesz neki a tökéletes élet, a teljes ész és a szuverén jó s minden vágy abszolút célja¹ (ἄριστον, βέλτιστον).

Bölcselőnk, aki minden adottságban ellentéteket lát, s görög emberhez illően a harmóniára vágyakozik, a tiszta formában minden ellentét feloldásához ért el s ezért van neki itt betetőzése a létezésnek. S mivel a tudást is úgy

¹ De an. B. 4. 415 b 1. 3

fogta föl, mint a tárgynak az alany által való asszimilációját, alany és tárgy harmonikus egységét, ezért az abszolút lény tudásában az alany és a tárgy abszolút azonosságát látja szükségesnek. S mindehhez járul, hogy a görög embert oly jellemző eudémonisztikus felfogással közelíti az istenséghez is: a jót benne is a gyönyörrel méri és így azt tanítja, hogy az abszolút lény, aki egyben abszolút jó, abszolút gyönyört is élvez.¹

Aquinoi Szent Tamás menteni igyekszik e spekulatív fantasztikumot, mikor azt mondja róla, hogy miközben Isten maga-magát megismeri, tulajdonképen minden más dolgot is megismer,² mert hiszen ezeknek oka és ősforrása éppen ő. Ez a magyarázat azonban kétségtelenül nem egyezik meg Aristoteles tanításával, mert bölcselőnk szerint Isten csak abban oka és ősforrása a világnak, hogy első mozgatója. Amit pedig mozgat, az épp oly örök és kimeríthetetlen, akárcsak ő maga, tudniillik az anyagot mozgatja s ezzel megindítja az ebben immanensen bennrejlő lehetőségek (ἐνυλον εἶδος) kifejlését, de nem ad semmit a világnak a maga tökéletességéből és nem úgy áll vele szemben, mint a teremő a teremtménnyel, aki ebben a maga gondolatai megvalósult alakjára ismer. Az anyagban kifejlő forma nem kívülről jön az anyagba, hanem eredetileg már benne szunnyad. Hiszen éppen ezen a ponton válik el egymástól Platon és Aristoteles tanítása. A Stagiritá szerint még a testben sincs semmi, ami nem a testből van, kivéve a tevékeny ész (νοῦς ποιητικός), amely — mint mondja — „az ajtón át“ (θύραθεν), azaz kívülről lép be a testbe. De tevékenysé-

¹ Egy más világból és más vallási élmény köréből nem érdektelen itt Angelus Silesiust idézni:

Was Gott ist, weiss man nicht; er ist nicht Luft, nicht Geist, Nicht Wonnigkeit, nicht Eins; nicht, was man Gottheit heisst, Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte, Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte. Er ist, was ich und du und keine Kreatur, Eh'wir geworden sind, was er ist, — nie erfuhr.

² Nec tamen sequitur, quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia. (In Met. XII. lectio XI.)

gét ez is belülről fejti ki aztán. Az istenségről még ez sem mondható el, mert nem lép be a világba, nem lesz a világ lelkévé, hanem örök magányosságban él rajta kívül, túl a téren.¹ A lehetőségből kifejlő változó világban tehát az anyag rejtje magában mindazt, ami volt, ami van és ami lesz. Ez az óceán, amelynek a vízből lesz és ahova tér vissza minden folyam.² S csak e vizek körforgása és szükségszerű rendje függ bölcselőnk szerint az istenségtől. Ő az örök és ható valóság, szünetlen, soha nem lankadó erő, akinek a létele nélkül tétlen tunyaságba süllyedne a világ. Ő a mozgás kezdete (ἀρχὴ κινήσεως), de semmi adatunk sincs arra, hogy a világ mozgásaiban az Isten gondolatai valósulnának meg. Sőt ennek az aristotelesi spekuláció egyenesen útját vágja akkor, amikor az istenség gondolatának az egységét és oszthatatlanságát hangsúlyozza. Hogyan jöhetne létre ebből az *egy* gondolatból a dolgok sokrétű világa?

De a régi görög polytheizmussal összehasonlítva, mégis csodálatos szellemi tisztulást jelent ez a theológia. A Stagirita istenfogalmában már csak halvány árnyéka él azoknak az emberformájú lényeknek, akik istenek gyanánt az Olympos csúcán, messze a halandóktól éltek irigyelt életüket. Mennél jobban eltávolodott a filozófus a közhittől, annál inkább idegen lett neki minden ilyen antropomorf lény. De annál jobban kidomborodott előtte annak az istenségnek az alakja, akire a filozófus és az erkölcsi akarát embere vágyakozott. Az istenség nála lezárása a valóság sokféleségének, megszűnése a véletlennek: örök szuverén Rend és Gondolat, biztosítéka annak az egységnek és szükségességnek, amely nélkül a filozófus értelmetlennek látná a világot. Ez az isten ugyanis, aki a dolgok változásainak végső principiuma, egyetemes valóság, végső axióma, szuverén aktivitás és minden határozott lét előfeltétele, valahogyan benne van már a legprimitívebb hiedelmekben is, amelyek a világot

¹ De caelo 279 a 18.

² Clodius Piat: *Aristote*, Paris, 1912. 39. lap.

egységes egésznek látják. De ezen túl bölcselőnk szemében az istenfogalomnak még egy morális funkciója is van: isten minden nagy emberi értéknek s főleg a hellén embert megváltó tudásnak a valósága. Ideál tehát, akinek a lénye felé szárnyal minden gondolat, mert hiszen ő nélküle nem is lehetne gondolkodni, éppen azért az alanyok alanya és minden alany legfőbb tárgya rejlik benne s az ő léte értelmet ad minden vágynak, amelyből változás fakad. Nem csoda ennél fogva, ha a filozófus a maga vágyainak a megtestesülését: a tudás boldogító teljességében élő bölcslet látja benne. Sokrates óta volt értéke a filozófus életnek, mert akadt valaki, aki meghalt ezért az életért. Most Aristoteles színről-színre látta ennek az életnek az ideálját, amelyhez a sokratesi élet is hozzámérhető.

De lehet-e gondolkodás az, amelyben nincs külön alany és külön tárgy s ahol nem az alany ítélő aktusa éri el a tárgyi igazságot? S lehet-e jóság ott, ahol nem az akarat erőfeszítése kell hozzá? A Stagirita istensége mindenesetre egészen más lény, mint azok, akiket mi emberek „személyes lények“ gyanánt ismerünk. Ámde éppen ez a távolság mutatja azt a hihetetlen távolságot, amely a görög politheizmus és e filozófiai monotheizmus között van: bölcselőnkkel a filozófia ilyen transzcendens messzeségbe távolodott el a görög élettől. Tudomány lett nála a bölcseségből és szemlélődés az életből. A filozófia, amelyet még Sokrates is ott keresett Athén nyüzsgő piacán és tornázóhelyein, bevonult az iskolák falai közé és nemsokára a misztika légüres terében érezte magát otthonosan.¹

¹ Folyóiratunk legutóbbi számában egy érdekes értekezés jelent meg Ivánka Endrétől (*Isten megismerése Ar. szerint.* Athenaeum, 1930. 132—141). Nyomdatechnikai okokból, cikkem régebbi szedése miatt, nem reflektálhatok itt a szerző fejtegetéseire, de tanulmányom egészének a megjelenésekor módomban lesz ezt megtenni.

Szent Ágoston etikája.

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

Szent Ágoston a filozófia és a hittudomány azon, alig egy-két legnagyobbja közé tartozik, akik nem csupán keresztény gondolkodók, hanem tanításuk bizonyos fokig maga a keresztény tanítás. Ha vannak is részleges természetű hiányok, bizonytalanságok Szent Ágoston etikájában a későbbi fejlődéssel, például Aquinoi Szent Tamás etikájával szemben, mégis több, mint *egy* keresztény etikai irányzat a sok között, nagyban és egészben mégis a keresztény valláserkölcnek bizonyos filozófiai teljességre, lezártásra jutott kifejezése. Szent Ágoston etikája a keresztény etikával elválaszthatatlan egységbe forrott. Etikájáról szólni bizonyos fokig mindig annyi, mint a keresztény valláserkölcsi tanításról szólni. Ha tehát ez az etika eleven, hathatós, a keresztény tanítás az az erő benne, ami elevenít.

E hathatóság magyarázatát nem szolgáltatathatják egyedül a kultúrtörténeti megállapítások. Kétségtelen, hogy Szent Ágoston nagy szellemi és gyakorlati hatása nem utolsó sorban keresendő eleven, plasztikus kifejező készségében, élménynek és gondolatnak megkapó, világos visszaadásában, melyben a gondolat tartalomhoz a nagy egyéniség szubjektív varázsa is járul. Oly szellem továbbá, aki a materializmustól¹ és szkepszistől csodálatraméltó küzdelemmel az örökváltozatlan igazság és Isten létének legnagyobbfokú bizonyosságára és a keresztény gondolkodók legjelentősebbjei közé jutott el, mindig érdeklődésre talál és hatásos marad, amíg az igazság megismerése után sóvárgó ember él a Földön. A modern lélek és kor végül, melyről már sokan megállapították, hogy szintézisre törekszik, Szent Ágostonban nagy összefoglalóra talál. Szent Ágoston összefoglalta és lezárta az ókeresztény eszmevilágot, megvalósította antik és keresztény gondolat szintézisét, egyéniségében pedig kiegészítette az észak-afrikai lélek éleselméjűségét, praktikus és találó megfigyelésre való hajlamát² azzal a mélységgel, ami ebből a lélekből hiányzott: a filozófiai, metafizikai hajlammal, az érzékfeletti, általános, örök eszmék megismerésére való vágygal és törekvéssel. E kultúrtörténeti mozzanatokon túl azonban Szent Ágoston etikai elméletének hatásossága maguknak az alapgondolatoknak termékenyítő, a gyakorlati erkölcs látókörét tágító mivoltában is keresendő.

¹ Szt. Ágoston leírja (Conf. 3, 7), milyen hosszú időn át nem volt képes Istennek és általában a szellemnek anyagtalan, kiterjedés nélküli voltát, ennek lehetőségét felfogni.

² V. ö. *Leclercq*: *L'Afrique chrétienne*. Paris, 1904.

Szent Ágoston etikájában — és nyomán az egész középkori erkölcsbölcseletben — az életalakító, valóságbefolyásoló hatalom elsősorban *bensőséget* jelent. A bensőség értelme szerint az etikai érték a létezéstől nem idegen, hanem rokon vele, a valóságnak nem kívülről jövő szabálya, hanem benső létörvénye. Érték és lét fogalmukban és mívoltukban feltételezik egymást: az etikai érték semmiféle tartalmi elemzése nem lehetséges a valóság kategóriái nélkül. A keresztény erkölcsbölcselet jellemző vonása már Szent Ágostonnál, hogy az erkölcsi rendre és annak alapjaira vonatkozó vizsgálódással elválaszthatatlanul egybeforrasztotta a „jó” megvalósításának, az erkölcsi tökéletesedés útjainak és eszközeinek tárgyalását is. A keresztény etika bensőséges gondolkodása szerint az etikai érték megismerése nem teorétikus, hanem praktikus jellegű: az értékek tábláját olymódon fedezhetjük fel, hogy felderítjük a konkrét cselekvésalkalmakat és lehetőségeket a különböző társadalmi rendek, hivatások, helyzetek sokrétű etikáját, a lelki élet aszkétikáját stb., egyszóval azt az utat, melyen az ember a „jó” megvalósításához szükséges erőre és bölcseségre szert tehet.

A keresztény etika idealizmus és realizmus egyensúlya, de nem megalkuvó módon, a kettő kölcsönös lecsökkentése árán, hanem a legnagyobb, transzcendens, misztikus idealizmus egysege a legnagyobbfokú gyakorlatiassággal. Az óriási ellentétek komplementárius egyensúlya, felfokozott egyoldalúságoknak energiájuk csúcspontján való harmonikus szintézise a keresztény erkölcsiség. Hozzá képest minden más moralitás töredékes, egyoldalú. Ezt a tételt épp Szent Ágoston etikájának ismertetése igazolhatja.

Az etikai elméletek általában kiragadnak az etikai érték végső, egyetemes lényegéből *egy-egy* vonást és önkényesen az *egész* értéket látják abban. E szempontból a filozófiatörténet folyamán felmerült etikai elméletek három csoportba tartozhatnak, aszerint, hogy az egyetemes, végső értékelvet 1. a létezésben, vagy 2. az igazságban, a logikai összefüggésekben, vagy 3. szubjektív, pszichikai területen jelölik-e meg.

A három típus tökéletes egyesítését, mindazoknak az egyoldalú igazságoknak, melyeket külön-külön tartalmaznak, teljes kifejtését és összhangját azonban csak a keresztény etikában találhatjuk meg. Szent Ágoston etikája például hármassal alapra: metafizikaira, logikaira és pszichikaira épül. Három végső és alapvető értéket ismer, ezek: *a létezés, az igazság és a szeretet*. Antik hatás alatt Szent Ágoston filozófiája a súlyt az etikára helyezte, közelebből megjelölve, az élet céljának, a boldogságnak (*beatitudo*) problémájára, melynek megadása szerinte a

filozófiának voltaképeni feladata és indítéka.¹ Mi a boldogság? Erre a kérdésre a pogány bölcselek írásaiban nem talált megnyugtató feleletet, de rábukkan a megoldásra a keresztény gondolat világosságánál. Boldog először is csak az az ember lehet, aki bírja azt, amit *szeret*.² A boldogságot továbbá az *igazság* bírása nélkül sem érhetjük el.³ Végül a boldogságnak metafizikai alapja is van, nem más, mint a *létezés* teljessége. A szeretet, igazság és létezés a boldogság feltételei. Mivel Szent Ágoston ugyan-csak az ókori filozófia hatása alatt a boldogság és a *legfőbb jó* fogalmait összekapcsolja, utóbbiban a boldogság feltételeinek összeségét látja, e feltételek kinyomozása egyúttal a legfőbb jónak (az ősi, végső és legmagasabb értéknek) megtalálását is jelenti. Végeredményben Isten a legfőbb jóság, mert ősi lét, igazság és szeretet. Isten bírása a boldogság.

A végső, általános értékelv először is a létezés. Lét és jóság Szent Ágoston szerint úgy lényegükben, mint fokozataikban azonosak. „Amíg Isten a legmagasabb lény, vagyis a legfőbb és változatlan létezőt bírja, addig a semmiből teremtett dolgoknak létet adott, de nem a saját, legmagasabb létét, hanem az egyiknek több, a másiknak kevesebb létet és így a lényeket lét-fokozatok szerint rendezte.”⁴ A lét teljessége az érték teljességét is jelenti. Isten abszolút léte egyúttal abszolút jóság is.

A teremtett lény, az ember azonban az ősi, abszolút értéket nem találhatja önmagában, a saját „én”-je állításában, hanem csak Istenben, az Istennek való önátadás által. A teremtett létező ugyanis változó: mivel Isten a semmiből hozta létre, hajlamos az elmúlásra, fogyásra, a semmi felé való hanyatlásra. Csak Isten örökváltozatlanságában találhat szilárd tartást, állandóságot. A legfőbb jó tehát a teremtett létező számára nem ő maga, hanem az ősi létező, Isten.⁵ Istent és nem magunkat kell keresnünk, de ha Istent elérjük, nem csupán jók, hanem boldogok is leszünk.

Minden lény létének mérve szerint jó. Isten a legfőbb jó, jobb mint a teremtmény, maga a jóság. A modern értékelmélet nyelvén szólva, Szent Ágoston Isten fogalmában a végső értékfogalmat, a szentséget, mint az értékek közös gyökerét, előfeltévetését és egységbefoglalóját látja, mely a megismerés számára a priori, közvetlen evidenciával adott. Isten, mint *értékfogalom*, Szent Ágoston szerint nem szorul bizonyításra. Ez a tétel nem mond szükségkép ellent annak a metafizikai álláspontnak, mely

¹ De Civ. Dei 19, 1, 3.

² De beata vita 7—10.

³ C. Acad. 1, 5. — Conf. 10, 23.

⁴ De Civ. Dei 12, 2.

⁵ Epist. 118, 15.

szerint Isten *léte* bizonyításra szorul és ez a bizonyítás nem nyerhető egyedül Isten fogalmából, hanem logikailag szükséges hozzá a változó lét, mint a bizonyítás kiindulópontja.

Az a felismerés, hogy az erkölcsi jó a létezéssel azonos, tudvalevőleg szubjektív szempontból is igen jelentős gondolat Szent Ágostonnál, mert az erkölcsi rossz problémájának keresztényszellemű megoldásához és ezáltal a manicheizmussal való végleges szakításhoz, leszámoláshoz segítette őt. A manicheizmus elgondolása, mely szerint a rossz a jóval szemben önálló, pozitív principium és Isten teremtő aktusától függetlenül *létezik*, összeegyeztethetetlen a keresztény világnézettel és az etikai érték természetével. A keresztény világnézet szerint ugyanis semmi sem létezhetik, amit nem Isten teremtett. Az etikai érték természete pedig radikálisan, abszolút módon idegen az erkölcsi rossztól, evvel semminemű közös alapot, vagy rokonságot nem tűr meg. Ilyen rokonság, közösség volna azonban jó és rossz között, ha a manicheizmus álláspontjáról tekintenők, az a körülmény, hogy mind a kettő pozitív módon létezik. Viszont azonban, ha a manicheista felfogást tagadjuk, felelnünk kell arra a kérdésre: honnan a rossz a világban, ha sem Isten nem teremtette, sem Isten akaratától függetlenül nem keletkezhetett? Isten teremtett ugyanis mindent, de Isten csak jót teremt.

Erre a problémára Szent Ágoston azzal a gondolattal felel, hogy a jó maga a létezés. Ebben az esetben a rossz csak negativum lehet, a létezésnek, a „jó“-nak bizonyos hiányossága. A gonoszság merőben romboló, destruktív, létellenes tünemény, a rossz *privatio boni*. Nem mindenfajta hiányosság, tökéletlenség *privatio*, csak a szabad akaratlan tanúsított létellenes (és egyúttal önromboló) magatartás. Az erkölcsi rossz oka tehát nem Isten, hanem az akarat szabadsága.¹

A létezés egymagában nem elég az erkölcsi jó meghatározásához. Isten, a legfőbb jó, nemcsak ősi lét, hanem ősi igazság is. Isten ideái, vagyis az örökváltozatlan igazság a dolgok ösképei, bizonyos világrend és világterv, melyhez alkalmazkodva lehetséges és kell a létezést szolgálunk.² A jó e szempontból rend, igazság, mint örök erkölcsi törvény, mely a létező jó értékeinek és céljainak rangsorát megállapítja. Amíg az isteni világrend a legegyetemesebb normákat, mai terminológiával: az ideális „kell“-t jelenti, addig az isteni világterv a történelmi lét órájának követelményeit, az aktuális „kell“-t, a *hic et nunc* jót tartalmazza.³

¹ De lib. arb. 3, 42.

² De Civ. Dei 14, 4.

³ Conf. 3, 7.

Kétségtelen, hogy Szent Ágoston szerint nemcsak a létezés, hanem az igazság is végső, egyetemes erkölcsi önérték. Az igazságot nemcsak azért kell keresnünk, hogy megismerjük, hanem azért is, hogy szeressük. Az igazság egyszerre *lóγος* és *ἔθος*¹ Minden bűn egyfajta hazugság.² Szent Ágoston nem mondja ki *expressis verbis*, de gondolatai mélyén ott lappang az a meggyőződés, hogy létezés és igazság korrelát, egymásnak feltételei. Az igazság és rend előfeltétele a létezőnek. Logikai képtelenség nem is létezhetik. Ami tartósan vét a rend, következetesség ellen, az pusztul. Viszont a létezés is feltétele a rendnek. Hogy a rend fennállhasson, kell a lét : a semminek nem lehet rendje. A semmire nem érvényesek, a semmiben nem állnak fenn a logikai alapelvek sem.

Létezésnek és igazságnak az etikai érték fogalmában való összekapcsolása által Szent Ágoston az erkölcsi jóról oly koncepciót alkotott, mely az idealisztikus és abszolutisztikus jelleget a valóság, a lét gazdag, telített, konkrét változatosságával egyesíti. Ez a körülmény is egyik forrása az étellel, a cselekvések világával szemben való erkölcsi hatékonyságának. Ha az igazságot magát a léttől, mindennemű ontológiai mozzanattól elvonatkoztatva gondoljuk a moralitás egyetlen objektív alapjának, etikai formalizmushoz jutunk, mely a tényleges erkölcsi világ szempontjából üres, tartalmatlan, szegényes. A merő realizmus viszont, mely csak a létet veszi az erkölcsiség alapjául, lehet gazdag, életteli, de szükségképp relativizmushoz vezet. Szent Ágoston álláspontja két egymást kiegészítő egyoldalúságnak oly szintézise, melyben mind a kettő *egészen* érvényesül, de a kellő helyen. Etikája eszményi és gyakorlati, elérhető : abszolút és eleven egyszerre. Ideális és aktuális „kell“ között sem tátong az a szakadék, mely a modern etikák egy sajátossága.

Az Istenben fennálló, örökváltozatlan igazság etikai szempontból az isteni, nagy örök törvény (*lex aeterna*).³ Isten mindnyájunk számára közös igazság és bölcsesség. Őbenne elpusztíthatatlanul élnek azok az erkölcsi normák és erények, melyekhez az emberi akaratnak alkalmazkodnia kell.⁴ A teremtetett lényeknek például egy bizonyos embernek jóságát nem is foghatnók fel, csak az eszményi jóságnak, az erényeknek Istenben fennálló ideáihoz, platoni ősképeihez mérve, ezek alapján Isten minden érték ősi „hordozója.“

Az örök törvény másodlagosan meg van a létező dolgok

¹ U. o. 3, 6.

² De Civ. Dei 14, 4.

³ De Civ. Dei 9, 6.

⁴ De lib. arb. 2, 52.

objektív rendjében és meg van a lelkiismeretben. Ez a természet törvénye (*lex naturae*)¹ A lelkiismeret természetes ereje azonban egymagában még nem képes az embert arra az erkölcsi magaslatra emelni, ahonnan hivatását állandóan tisztán látná és cselekedné. Csak a keresztyén szeretet, mely természetfeletti kegyelem, Isten benső adománya, juttatja el az embert, a kinyilatkoztatott és az Egyház tekintélye által megmagyarázott hittételek segítségével, az erkölcsi törvény magasabb ismeretére és teljesítésének tökéletesebb képességére. Ez a kegyelem törvénye (*lex gratiae*). Végül megnyilvánul az örök törvény az emberi törvényben (*lex humana*) is.

Az erkölcsi törvény a létezés rendje, léttörvény. A létezés szolgálatát, előmozdítását jelenti és követeli. Az erkölcsi norma megsértése, ha jó célból történik is, nem szolgálhatja igazán a létezést. Egyik szempontból talán előmozdít, más szempontból azonban ugyanakkor fogyatkozás éri a világot, az igazságosság csorbat szenved. Mivel minden, ami létezik, jó, az eszes lélek akkor cselekszik helyesen, ha a létezők rangsorát betartja, vagyis választásaiban, célkitűzéseiben a magasabb értéket az alacsonyabbal szemben előnyben részesíti, végeredményben pedig mindent a legmagasabb értékre, Istenre vonatkoztat.²

Az érték magasabb foka a lét magasabb fokával azonos. Az értékmagasság (rangfelsőség, egyúttal létfokozat) kritériumai: 1. az állandó értékesebb, mint a változó; 2. a szellemi valóság magasabbfokú lét a nem-szellemivel szemben. Minden etikai rendszerben szükségszerűleg felvetődik az a probléma: hol van az ember helye a mindenségben? Szent Ágoston gyökeresen oldja meg a problémát, midőn az ember fogalmát biológiafelettinek, a szellem, a személy világába tartozónak írja körül. Az emberek és angyalok személyei, szellemei tevékenységükben ugyan alá vannak vetve az időnek, változásnak, maga a személy azonban bizonyos fokig az idő felett áll. Nem az időben, csak az időbe él és cselekszik.³ 3. A magasabb érték korlátlanul bírható és élvezhető anélkül, hogy fogyna, vagy részekre kellene darabolnunk. Az igazság például oly kenyér, mely a szellemet táplálja, anélkül, hogy maga elfogyasztódnék.⁴ Az alsóbbrendű, anyagi javak oszthatók és elfogyaszthatók, ezért alkalmasak arra, hogy birtoklásuk kérdése az emberek között érdekösszeütközéseket idézzon elő. Inkább elválasztják egymástól, mint egyesítik az embereket. A legfőbb jónak, Istennek szeretete ellenben egyesít, összekapcsol.

¹ De Civ. Dei 12, 24.

² Epist. 140, 34.

³ De Civ. Dei 12, 15, 2.

⁴ Conf. 7, 16.

Isten az egyetlen jó, mely akkor is, ha mindnyáján törekszünk rá, nem lesz szűkös.¹

Létezés és igazság egyetemes értékelvek, melyek a személyalatti, nem szellemi valóságra is érvényesek. Bizonyos *tárgyi* jósága minden dolognak van, már azáltal, hogy létezik. A személyes, szellemi valóság azonban magasabb foka a létnek, kell tehát, hogy a jóság magasabb fokát hordozza, mert a lét rangfelsősége az érték rangfelsőségét is jelenti. A tárgyi jóság mellett és felett áll tehát a szubjektív jóság, a tárgyértékkel szemben a személyérték. Az etikai érték a szó szűkebb és magasabb értelmében személyérték, mely úgy jó létre, hogy az objektív jóságot a szabad akarat intencionálja. A személy, a szellem, mint Isten teremtménye, objektíve mindig jó. Szubjektív jóságot azonban csak abban az esetben hordoz, ha a jót feltétlenül, magáért a jóért akarja, vele azonosítja magát, vagyis *szereti*. A jót továbbá helyesen kell szeretnünk, vagyis rangfelsősége szerint. A szellemit inkább, mint az érzékit, Istent inkább, mint a világot. Végeredményben Istent önmagában, a világot pedig Istenben, Isten szerint, Istennek alávetve kell szeretnünk. Az erény nem más, mint Istennek legnagyobb fokú szeretete.²

Szent Ágoston a moralitás lényegének az akarat irányát, a szándék minőségét jelöli meg.³ A külső tett legalitása, a farizeusok álszentsége még nem moralitás, a jóakarat viszont értékes, külső sikertelenség esetén is. A szeretet valamely dolognak önmagáért való akarása. A helyes szeretet Isten szeretete, *caritas*. Szent Ágoston élete korábbi éveiben a *caritas* ellentétét a bűnös, világi szeretetben (*cupiditas*) látta. Utóbbi érzéki, előbbi szellemi természetű. A *cupiditas* azért akarja tárgyát, hogy elfogyassza, megsemmisítse, a *caritas* barátság, jóakarat, mely adni törekszik, tárgyának létét és tökéletesedését akarja. Későbbi éveiben Szent Ágoston a *caritas* igazi, „tökéletes“ ellentétét a gőgben látja és ezzel a meggondolással megszabadítja etikáját a neoplatonizmusnak egy maradványától: az érzéki és szellemi közötti merev ellentét koncepciójától.

Szent Ágoston a szeretet fogalmát igen egyetemesen, tágan értelmezi. Pszichikai szempontból a lélek alaperjedelmének, általános indítékának, egyik alapvető képességének tartja. A vágy, tetszés, törekvés, akarás, végecéljuk szempontjából, mind szeretet. „A szeretet, mely tárgyát bírni törekszik, vágy ; a szeretet, mely birtokol és gyönyörködik, öröm ; az ellentétéstől menekülő szere-

¹ Solil. 1, 20.

² De mor. eccl. 24.

³ De lib. arb. 2, 48.

tet félelem, a megtörtént bajt érő szomorúság.¹ Így a szeretet az egész akarati és érzelmi élet alapja: hiánya, vagy perverziója nemcsak erkölcsi, hanem ontológiai fogyatékoság is.

J. Mausbach kiváló művében² figyelmeztet, hogy Szent Ágostonnál a caritas tágabb jelentésű, mint a későbbi teológiában, mert a *reményben* tartalmazott vágyat is jelenti az üdvösség után. Így azonban hiányzik a kellő különbségtévesztés Istennek önzetlen, minden boldogságreménnytől független szeretete Istennek tökéletlen, a bírásától remélt boldogságért való szeretete között. Ez a bizonytalanság azonban enyhül, ha meggondoljuk, hogy Szent Ágoston az igazi boldogságra való törekvést kötelességnek, az élet rendeltetésének tekinti. A caritas szerinte Istent magáért Istenért és Istentől reméli, egyedül Isten elég neki, de Isten nélkül nem elégíti ki semmi.

Szent Ágoston etikájának tárgyalásakor *alapjainak* értékelméleti tárgyalására szorítkoztunk. Kötetek kellenének az óriási, sokirányú és gondolatgazdag anyagnak csak változatosan is kimerítő tárgyalásához. A konkrét részletek ismertetése azonban bizonyos fokig felesleges is, mert csekély kivétellel a vallásos keresztény gondolkodás közkincsévé lettek.

E tanítások nemes és egyúttal hathatós, tehát igazi keresztény jellegét, mely képes a szellem egészének, összes oldalainak felfokozott, szinte végleges kibontakoztatására, de ugyanakkor a maguk helyére, egyensúlyba állítására is, legjobban a keresztény erkölcsi és vallási tanítás gyümölcsei: a keresztény erények és szentek, a hősi és monumentális keresztény erkölcsi személyideál e megvalósulásai mutatják. Amint a keresztény etika a különböző etikai elméletek egyoldalúságai között a centrális, normális helyet foglalja el és ezért az előbbiek hiányos, töredékes jellegével szemben az etikai érték egészét ragadja meg, úgy bontakozik ki a szentben is az emberi lélek egésze. Más ember hozzá képest töredékes, félbemaradt. A szent karakterológiai alaphatározománya a felfokozott és sokoldalú lelki élet egyensúlya. *Chesterton* mélyértelmű hasonlatával élve, a próféták paradoxonja valósul meg, a bárány és az oroszlán fekszik együtt anélkül, hogy az oroszlán királyi vadságát elvesztené, vagy a bárányt felfalná. Történetileg egy-egy nagy szent fellépése mindig bizonyos újjászületést, életet, a lélek és szellem érvényesülését, erőgyarapodását jelenti, mindennemű dekadenciával, kedvetlenséggel és tehetetlenséggel szemben. A szentekben a lélek kel üdén, érintetlenül, összezőz és egyben felemelő erővel életre és érvényesül oly korokban is, amikor a régi hit, erő, impulzus forrásai látszólag

¹ De Civ. Dei, 14, 7.

² Mausbach: Ethik des hl. Augustinus, 1909. I.

már kiapadtak. Ezért méltán fordul a modern ember reménye, bizalma újra a keresztény erő, alázat és szeretet felé, hogy az győzelmet arasson korunk alkonya, óvatos, alkalmazkodó, számított üzleti szelleme, tudatossága, cinizmusa, a vénség önzése felett.

A természeti jelenségek szimbolikus tartalma.

Írta : BUYTENDIJK F. Y. J.

a groningeni egyetem tanára.

Bevezetésül cikksorozatunk tárgyhöz : „Az állati kifejezés szimbolikája“, feltétlenül szükséges tisztába jönnünk azzal, hogy mit is mondunk akkor, mikor egy természeti jelenséget szimbolikusan nevezünk.

Mit jelent tulajdonképpen az, ha azt mondjuk : a láng az élet jelképe, szimboluma ; vagy hogy a lilium, vagy a báránnyal az ártatlanság szimboluma? Vajon több mint csupán költői értéke van-e az ilyen kijelentésnek és lehet-e valamikor tudományos kutatás tárgya? Ne feledjük el azt a tényt, hogy a hivatalos tudomány, úgy ahogy napjainkban az egyetem keretein belül és kívül megnyilatkozik, a természet szimbolikájának kérdéséről teljesen érintetlenül hagyja.

De ha problémánkkal a modern természettudományi kutatás nem is foglalkozik, még nem bizonyos, hogy nem indítaná-e kutatásra sok természeti tárgy szimbolikus kifejező sajátossága. A középkori gondolkozás számára a természet szimbolikája nemcsak valami önmagában megnyilatkozó dolog, hanem minden tudományos természetkutatás tulajdonképeni célja volt. Milyen meghatározó, milyen megrázóan mély sok, a csendes természetben való életről keletkezett nézet a természetről! Mennyire bizonyítják az állatok és növények, de egyúttal a szellemi világ lényeges vonásainak ismeretét! Csak bingeni szent Hildegard egyetlen mondatát választjuk ki példának, amelyben következő szavakkal írja le a fa szimbolikáját : „Ami a nedv a fában, az a lélek a testben ; úgy fejti ki erőit, ahogyan a fa építi fel alakját. A megismerés hasonlít az ágak és levelek zöldjéhez, az akar a virágokhoz, a lelkelet az első, kialakuló, az értelem a teljes, megérett gyümölcs. A fogékonyság végül hasonlít a fa magasságban és szélességben való kiterjedéséhez. Így hát a lélek a belső összetartója és hordozója a testnek.“ Ha meg is csodálunk egy ilyen fajta természetszemléletet, azért számunkra mégis csak különösen hangzik és hajlunk rá, hogy tudománytalannak és értéktelennek tartjuk. Ez azonban elcsúszott volna. Amit a költő és mélyenlátó a természetben megpillant, vagy amit az egyszerű nép

intuiciója és sejtelve feltár, az már sokszor juttatott a természeti történések összhangjába való új belátáshoz és indított új szemléleti módra és új kutatásra. Így szentelte magát a lélektan is a legújabb időben újból az állatok és növények kifejező sajátossága elhanyagolt tárgyának. De most még csak a kutatás legszerényebb kezdetéig jutottak el. Újból felfedezték, hogy sok, ha nem is minden mulandó, csak hasonlat. Egy tájnak, növénynek, állatnak meghatározott fiziognómiai kifejezése van, ahogy ezt már Humboldt, Darwin, Lavater, Carus felismerték. Ez a kifejezés a közvetlen szemléletben adódik és ha azt gondolnók, az ember költi bele lelki élményét a természetbe, emlékezzünk arra a tényre, hogy a tapasztalatlan gyermek, sőt a nem gondolkozó állat is felfoghatja ezt a kifejezést és vissza is hat rá. Ha tehát az ilyen kifejezésnek meghatározott jelentése van, akkor elismerhetjük, hogy *jelkép*, *szimbolum*. Ezen képeknek a jelentése, pl. az úszó hattyúé, egy medvéé, a tó partján álló szomorú füzé, a napon ülő macskáé, lehet egy- vagy többértelmű, világos vagy homályos. Többé-kevésbé meghatározhatja a környezet vagy a helyzet is, amelyben mi magunk vagyunk a tárggyal szemben. Ha már most maga a tárgy, amely a kifejezést mutatja, tölti be a kifejezés értelmét, nem mondjuk róla, hogy jelkép, hanem hogy ő maga hordozza a jelentést, *önmagában* olyan, amilyennek látszik. Ha pl. egy embernek haragos vagy örömteli kifejezése van, nem mondjuk, hogy a harag vagy öröm jelképe, hanem hogy ő maga haragos vagy pedig örömteli. Csupán ha természeti kép fejez ki jelentést, amely csak a képben nyilvánul meg, akkor beszélünk jelképről, szimbólumról. Csak még a következőket kell megkülönböztetni: először is a szimbolikus kifejezés megjelenését egy állatarc vagy táj felületén, másodsor azt a szimbolikusat, amely csak több természeti tárgy összefüggésében, vagy pedig egy élőlény bizonyos helyzetében jut kifejezésre, pld. egy magányos hattyú „méltósága“ az öreg várarak vizén, vagy pedig a mezőn a kanca mellett menő csikó ragaszkodása. Harmadsor azt az esetet kell különválasztani, mikor egy meghatározott tárgy egész mivoltával, alakjával, mindenkori magatartásával, minden mozdulatával és visszahatásával, mindig ugyanazt fejezi ki. Ilyenfajta példák: a gyertyaláng, a bárány, a páva, a liliom. Ezek olyan természeti jelenségek, amelyek nemcsak néhány változó tulajdonságukkal, sem csupán egyetlen meghatározott helyzetükben fejeznek ki valamit, hanem minden részükben és magatartásukban mint egy jelentés megtestesítői jelennek meg előttünk. Tulajdonképpen csak ezekben az esetekben beszélünk szimbólumról. A báránynak és a liliomnak nincsen ártatlan kifejezése, hanem ők az ártatlanság *szimbólumai*. Ilyen szimbólum meglehetősen ritka és ez a mondottakból érthető is.

És mégis ezek a szimbólumok azok, amelyek régidőtől kezdve felkeltették az emberek csodálatát. Milyen problémákat állít fel a természeti jelenségeknek ez a szimbólikája a modern tudományos és filozófiai gondolkodás számára? Legelőször is állapítsuk meg, hogy a természet szimbólikája, csakúgy, mint az összes, az emberi kultúra keretein belül fellépő szimbolum, szellemi, mindenestre immateriális fogalmakat ábrázol. De emellett csak olyan szellemi erőket, érzelmeket, erényeket vagy bűnöket, magatartást vagy adottságot (mint élet, lélek, fényűzés, szegénység), amelyek a jelenségek világában különösen pregnánsul és az ismertetőjegyek szigorúan meghatározott köre által jellemezve nyilatkoznak meg.

Ezzel jeleztük a szimbolumok tüzetesebb vizsgálatának első jelentőségét. A szimbolum ugyanis egy szellemi tulajdonság lényeges mozzanatait olyan világosan juttatja kifejezésre, hogy a nem analizáló, hanem önátadóan szemlélődő tudat éppen mint ennek a fogalomnak jelképét ismeri fel. Csakhogy a szellemiség itt mindig nemfogalmi módon lép fel, pl. az ártatlanság mint erény, amely egy személy viselkedésén át keresztülsugárzik. Hogy mennyire nehéz az ártatlanság, a büszkeség vagy a lustaság, a kegyetlenség stb. lényeges mozzanatait megragadni, bizonyítja az a tény, hogy a pszichológia még nem jutott el ezekhez a problémákhoz. Meg vagyok győződve, hogy a szimbolumok beható vizsgálata segítségünkre van az általuk képviselt adottságok lényeges mozzanatainak leolvasásában. Így a tudomány feladata lesz, kikutatni a sajtószertűt a bárány viselkedésében, hogy megtalálja az ártatlan magatartás lényegét. Emellett azonban az izolált, intuitív szemlélet nem nélkülözheti majd a természet és az ember lelki élete gazdag ismeretének folytonos segítségét. De nem is szabad ezt a feladatot kevésre becsülni és talán azt gondolni, hogy most már mindenki fel tudja ismerni egy lelki tulajdonság lényegét egy szimbolum alakjából vagy magatartásából.

Mi sem merészkedünk most az ártatlanság lényegét kimutatni a bárány mozgásából és viselkedéséből. Csak azt akarom mondani, már az a tény, hogy a fehér lilium és a fehér bárány ősidőktől fogva mint az ártatlanság szimboluma szerepeltek, kell, hogy figyelemztessenek minket arra : az ártatlanságban a tisztaság jelensége alapvetően és mindent átható módon lép fel. Mialatt a lilium megjelenési módjában ez a szeplőtlenség olyan szembeszökő módon uralkodik, hogy a lilium egyúttal a szűzies tisztaság és ártatlanság szimboluma is, addig a bárány alakjában és magatartásában a magán segíteni nem tudó függőség, az ellenállásnélküliség, a naiv, határtalan bizalom, szinte materializálódva van. A bárányban az ártatlanságnak az az alakja öltött formát, amely sem gonoszságról, sem harcra nem tud, törekénysége miatt

azonban már a természet által szenvedésre és tűrésre van ítélve.

Ezekkel a futólagos megjegyzésekkel csak a tudományos természetszimbolumvizsgálat fontosságára akartunk rámutatni és arra is utalni, a tudásnak mekkora tömege rejlik a szimbolumok mivoltában.

Azon a kérdésen kívül : miért ez vagy az a szimbóluma egy anyagtalán jelenségnek? — a tudomány még egy kérdést tehet fel a szimbolummal szemben. Annak a kikutatására lehetne még törekedni : hogyan jött létre ez a kifejezés. A racionalisztikusan beállított tudománynak erre a kérdésre csak egy felelete van : a véletlen által. Tehát nem sokat törődik azzal, miért látjuk a pázsítot éppen zöldnek és miért jár együtt a liliomnál a szabályszerűen harmónikus, messzire kitárt forma fehér színnel. Mennyiben van joga a tudománynak ezeket a kérdéseket mellőzni — ezzel most nem akarunk itt foglalkozni. Az állat szempontjából azonban a modern pszichológia és biológia terén rendelkezünk több olyan ismerettel, amelyek bizonyos körülmények közt fellépő szimbolikát számunkra némileg érthetővé tesznek. Most mellőzünk minden metafizikai és vallásos magyarázó kísérletet, amelyek a szellem- és állatvilág reális kapcsolatából akarják a szimbolikát megérteni.

Az első, ami a természeti jelenségek szimbolikájának lehetőségét magyarázza, az a tény, hogy érzelmek, jellemmozzanatok, erények, bűnök, csak az embernek teljesen meghatározott magatartása által kapják meg tipikus jellegüket. Ezek a fogalmak továbbá : élő, mechanikus, fiatalos, férfias, szegényes stb. különben is a magatartás módjait jelölik meg. Hogy tehát az állati életben a majdnem végtelenül variálódó formák és a külvilághoz való kapcsolatok mellett hasonló magatartás lehetséges, az nem ejthet minket csodálkozásba.

Másodszor pedig a pszichológia megkísérli az emberi érzelmek és más lelki tulajdonságok sokaságát kisebbszámú alapindulatra, ösztönszerű törekvésre és elsődleges magatartási módra visszavezetni. A legnagyobb kísérletet ebben az irányban Freud tette, aki éppen azt tartja, hogy az ember sok magasabbrendű szellemi tulajdonsága az ősi ösztönök eredeti kielégítési módját ábrázolja, még pedig bizonyos fokig szimbolikusan ábrázolja. Mivel ez a felfogás az állati ösztönélet mélységéből származó vonatkozást tesz fel a szellemi és az állatvilág közt, lehetővé tenné annak a megértését : miért és mikor lehetnek az állatok szimbolumok.

A tudományos érdeklődést a természet szimbolikája iránt a jelenségek harmadik sora is megköveteli. A régtől fogva ismert, de az utolsó évtizedekben kevésbé figyelembe vett tény : az összefüggés az ember lelki és testi tulajdonságai közt, legújabban ismét

előtérbe lépett. Az, amit valaha Jacob Böhme írt: „A természetben minden dolog, amely teremtetett vagy született, külsőleg is kinyilatkoztatja belső alakját“, egyaránt áll emberre és állatra. Így fejeződnek ki a szellemi tulajdonságok, erények és hibák, férfiaság és nőiesség, öregség és fiatalság az emberi alakban. Még többször lesz alkalmunk erre a tényre rámutatnunk. Mivel tehát az emberi alak, úgy sztatikus formája, mint mozgási módja, az ember lelki jegyeinek képe, nem csodálkozhatunk azon, hogy lényegileg hasonló alakok az állatvilágban mint ezeknek a lelki jelenségeknek szimbolumai jelentkeznek. Továbbá amint életmód és táj az emberben sok lelki tulajdonságot elősegít és azután alakjában és magatartásában meg is nyilvánul (pl. gondtalanság és öröm, bátorság és energia), úgy az állatoknál hasonló körülmények közt ugyanezt látjuk kialakulni. Ebben az irányban első kísérlet Jarmer könyve: „A halak lelki élete“.

A szerző rámutat a *stílus*-egységre: víz és táj ez és az élő, lények közt. A Déli-tenger korallhalai csodálatos alakúak és színpompájuk ott, ahol a „boldogok szigetén“ az ember és az állat élete tarkán csillogó, melegkedélyű táj. „Az Óceán hullámaiban pedig — írja Jarmer — nemcsak a barna emberek játszadoznak, mint tritonok használva lovaglásra a tarajos hullámokat, hanem a halak is, amelyek itt elragadóbbak, mint bárhol a világon. Lelkük faji törvénye ugyanaz, ami azoké az áldott partoké, paradicsomi pálmaligetekkel és bíborszínű óriás virágokkal borítva, ugyanannak *kell* lennie, mert ennek a földi paradicsomnak stílusa boldog meglegedettség és csillogó tarkaság.“ Így a korallhalak a Déli-tenger szimbolumai. Talán mégis igaza van a mélyértelmű francia költőnek, Claudelnek, mikor azt tartja, hogy minden megismerés és átélés a *vele* élésen alapul. A természeti jelenségek gazdag tartalmú szimbolikája mindenesetre ebbe az irányba utal. Tudományosan még nincs kikutatva, de — amint azt kimutatni megkíséreltük — problémák és tényállások nagy tömegét tartalmazza, amelyek különösen az emberek és állatok lelkiéletének tüzetesebb ismeretéhez vezethetnek.

A kifejezés és cselekvés megértése.

Kétféle módon ruházhatjuk fel a mozgásokat, amelyeket az állatok végeznek, jelentéssel. Maguk az állatok is képesek más szervezetek vagy holt tárgyak mozgását jelentésteljesen megérteni. Azt is tudjuk, hogy a tapasztalat megtanít minket sok jelenség jelentésére, akár tárgyak, zörejek vagy mozgások, miután megtanultuk, hogy ezek bizonyos körülmények közt lépnek fel vagy bizonyos események követik őket. Egy ideig a tudomány úgy gondolta, hogy ilyen módon ránevelődünk az ember és állat

kifejező mozgásainak és többi cselekvésének megértésére. De már a legegyszerűbb természetmegfigyelés is megcáfolja ezt a felfogást. A gyermek már a bölcsőben megérti a legegyszerűbb arckifejezés és legegyszerűbb mozgásforma jelentését. Bizonyos személyek közeledtére a csecsemő mosolyog, ráncolja homlokát vagy tágra nyitja szemeit. Barátságos mozdulatot barátságosan, barátságtalanul barátságtalanul viszonz. Tehát már a gyermeknek megvan a tehetsége, bizonyos körülmények közt egy mozgás jelentését felismerni. Ha hasonlatot keresünk, önként mutatkozik a zenei hangsor, a melódia megértése. A melódia megértése is csak egy bizonyos tehetség, a muzikalitás esetében és csak bizonyos körülmények közt lehetséges. Csak ha egy bizonyos korban hallunk meghatározott ritmusú hangsort, fogjuk fel a melódiát és az is ismeretes, milyen nagy egyéni különbség van a muzikalitás terén. De csak kevés ember gyanítja, hogy mindnyájunkban, sőt minden állatban, más — hatásában hasonló — tehetség rejlik és csak ez teszi az embert és állatot képessé a kifejezés és cselekvés jelentésének megértésére. Ez a megértett jelentés, pl. egy mimikai kifejezésé, sem nem ítélet, sem nem észme, amely a megfigyelőben keletkezik, de olyasvalami sem, ami észlelő nélkül magában a tárgyban fennállana. A jelentés éppen a megfigyelő és az előtte megjelenő tárgy összefüggésében alakul ki. Ez a jelentés olyasvalami, ami bizonyos fokig a tárgyon tapad, de csak akkor, ha mi szemléljük. Az ember és világ, állat és környezet csodálatos egymással együtt való létéből keletkezik a jelenségek jelentése, éppen úgy, ahogyan a melódia az ő szépségében, örömteliségében stb. csak akkor áll elő, ha egy meghatározott fizikai rezgéssor és egy odahallgató ember együtt vannak. Éppen úgy, ahogyan kérdezhetjük, milyen hangot fog még fel ez vagy az a személy mint melódiát, ugyanúgy vizsgálhatjuk, milyen mozgásokat és kifejező alakokat fog fel az ember és az állat jelentésteljesnek. Ilyen irányú kutatást különböző irányban lehet végezni. Csak az első különbséget kell megtenni cselekvés és kifejezés közt.

Állatnál és embernél vannak mozgási képek, — jóformán azt is mondhatnók: mozgásmelódiák, — amelyeknek jelentése rögtön érthető. Megragadás, menekülés, visszautasítás, keresés, de még érzelmi felindulás nélkül lefolyó mozgási képek, mint menés, repülés, úszás, mászás — rögtön saját jelentésük szerint érthetőek. A természet számunkra nincs primer módon mint a fény- és hangérzeteknek értelmetlen halmaza adva, amelyeket mi foglalunk csoportba és mi ruházunk fel értelemmel és jelentéssel. A gyermek, aki járni tanul, nem indítja el magát mint saját gépezetének alkotója, hanem van neki valaminő tudattalan tudása, megértése teste és környezetének egységes, jelentésteljes összefüggése számára.

Még sokkal tökéletesebb az állatok jelentésfelfogása. Így ember és állat közvetlenül érti meg az egyszerű cselekvések jelentését. De ez csak akkor van úgy, ha a szervezet és környezet természetes egységét nem romboljuk szét. A kutya, amely előrenyújtott, földretartott fejjel nyugtalanul futkos ide-oda, szaglász, majd kiindulási pontjához tér vissza és újból előre szalad, — a keresés tipikus képe. Ha már most ezt a mozgási képet környezetétől különválasztjuk, pl. egy filmfelvételen az állat környezetét eltöröljük, akkor csak a mozgás egy láncolata maradna meg, amelyet esetleg megmérni lehetne, de *megérteni* nem. Van egy tudományos irányzat, amely magát objektív pszichológiának nevezi és arra törekszik, hogy a test és környezet közt minden ilyen képszerűen jelentkező vonatkozástól eltekintsen. Számára az élőlények világa érthetetlen, ember és állat csak reflexeket, ingerre való visszahatásokat végez. Csak ezek az igazi természeti jelenségek, minden más csak elvetendő antropomorfizmus ezen irányzat szerint. Elfelejtik a legalapvetőbb, a szemléletben rögtön adott tény: a környezet az állat számára olyan, mint egy *könyv*, jelek jelentésseljes egysége, amit elolvasni annak természetes tehetsége, akinek a könyv adatott. Most már megértjük, hogy mindennel, amit szem, fül, tapintás stb. által érzékelünk, egyúttal valami „nem érzéki” is adódik. Ezzel csak a könyv olvasása közben feltáruló jelentéssel van tele a természet könyve. Úgy, ahogyan a szavak és mondatok a jelentésnek, értelemnek hordozói, vagyis szimbólumok, jelképek, úgy az élőlények összes cselekvései és kifejezései is szimbólumok. Minden az élet felé irányuló állat- és emberpszichológia tehát tudományos szimbólum-, vagyis jelentéskutatás.

Tehát, amint mondtuk, különbséget kell tennünk cselekvés és kifejezés közt és ez a különbség ezen jelenségeknek jelentésük-höz való viszonyában áll.

Egy cselekvés jelentése a tulajdonképeni mozgási képen *kívül* van. Ha pl. egy sirályt látunk a hullámok fölött röpködni élelmét keresve, úgy az állat mozgási módja számunkra csak akkor lesz érthető, vagyis jelentéssel teljes, ha egy célra való vonatkoztatással tudjuk felfogni. A cselekvés mindig egy célra vonatkozik, egy utolsó szakaszra, mint beteljesedésére törekszik. A cselekvés előre halad, pillanatról-pillanatra változik.

Jelenítsük meg azt az arcot, amit akkor csinál valaki, midőn valami keményet szétharap. Senkisémet tagadja, hogy a harapó cselekszik és az arcizmok mozgásának változó képe a cselekvés céljára vonatkoztatva érthető lesz. A cselekvés megértéséhez mindig — de különösen ebben az esetben — ismeretesnek kell lenni a cselekvés indítékának, céljának. Ha nem tudjuk, hogy az illető személy miért húzza el arcát olyan sajátságosan és ha azt gyanít-

juk, ez semmiféle végcél eléréseért sem történik, akkor ugyanez a kép egész más világításban jelenik meg. Az arc sajátos jelentéshez jut, mint *kifejezés* jelentkezik. A kifejezés sztatikus vagy dinamikus kép, amely jelentőségét önmagában hordja. A legvilágosabban ez a tiszta kifejező mozgásoknál, pl. nevetésnél, sírásnál látszik. A cselekvésekkel ellentétben ezek a kifejező mozgások nincsenek egy célra beállítva, nem törekednek egy végső szakaszra. A kifejezés addig tart, amíg a cselekvés folyik. A cselekvéstől elvárhatjuk, hogy egy bizonyos időn belül véghezvigyék, érdek is kapcsolódhat gyors lefolyásához. A cselekvés egy meghatározott, órával ellenőrizhető pillanatban kezdődik és egy ugyanígy meghatározható pillanatban végződik is be. A kifejezés ellenben felvillan és eltűnik. Egy cselekvés huzamossági értéke nem változtatja meg jelentését. Azonban a nevetés, sírás, az arc dühöngő eltorzulásának tartama hat ezen kifejezések módjára, vagyis *jelentésére*. Különösen világosan látszik ez a különbség, ha egy film egyes képeit szemléljük. Egy cselekvésről való pillanatfelvétel értelmetlen, legfeljebb akkor nyer jelentést, ha a személy tartásából és a körülményekből a cselekvést fantáziánkkal rekonstruáljuk. Ha pl. egy férfi képét látom, amint felemelt kezében kalapácsot fog, másik kezével pedig egy szöget nyom egy deszkába, úgy nem nehéz kitalálni azt a cselekvést, amelyből egyes részleteket ez a kép ábrázol. De ha egy szaladó kutyról látok egy pillanatfelvételt, úgy nem ismerem a cselekvés célját. Csak a teljes, az időben lejátszódó mozgási kép fedné ezt fel előttem. Egészen másképp áll az eset, ha a kifejező mozgásról, pl. sírás- vagy nevetésről készült fényképet szemléljük. A jelenség egész jelentése rajta van a képen, vagyis az minden pillanatban teljesen adva van. A kifejezés valódi jelkép, valódi szimbolum. És mint minden szimbolum, ez is lehet egy vagy többértelmű, világos vagy homályos. Ha már most megtárgyaltuk a cselekvés és kifejezés közt levő különbséget és megértésük különböző módjait, úgy az a kérdés merül fel: nincs-e minden cselekvésnek kifejező jellege és nem cselekvés-e, nincs-e célra irányítva minden kifejező mozgás?

Különösen Darwin felelt igennel az utolsó kérdésre és törekedett azt be is bizonyítani. Az ő felfogása szerint az ember és állatnál fellépő minden kifejező mozgás régibb célszerű cselekvésnek maradványa. Darwin felfogása szerint a szervezet jelentése ugyanaz, ami a gépé. E szerint, a még mindig nagyon elterjedt nézet szerint, az állatok és emberek összes tulajdonságai a létért való küzdelemben keletkeztek, célszerűségük által maradvány fenn nemzedékekre. De a szokás hatalma által az eredetileg célszerű mozgások fennmaradnak még akkor is, amidőn már rég céltalanná lettek. Így azt állítja Darwin, hogy pl. a szemfog kimutatása, mint a gúny kifejezése, az ember állati leszármazásának egyik bizonyí-

téka, mert maradványa elődeink célszerű cselekvésének támadás esetén. Klages és mások azonban újabban megcáfolták ezt a tant, amely a kifejező mozgásokat rudimentális cselekvésnek minősíti. Legegyszerűbb és legvilágosabb cáfolata azonban az, hogy éppen ellenkezőleg, nagyszámú cselekvés van, amelyek emellett határozott kifejező jelleggel is bírnak. A cselekvések, amelyek, mint mondtunk, jelentésüket az általuk elérni akart céltól kapják, *lehetséges*, hogy tényleg a létért való küzdelemben fejlődtek ki, de egyúttal kifejező mozgások is, jelképek, szimbolumok.

Továbbá kimutatható, hogy embernél és állatnál meghatározott körülmények közt valódi szimbolikus cselekvés jön létre, amelynek csak egy bizonyos helyzetben van kifejező jellege és válik maga is kifejezéssé, még pedig a célszerű cselekvés szimbolumává. Ezt a tényt vizsgáljuk meg tüzetesebben.

Általánosan, — de különösen művészek által, — ismeretes, hogy az ember minden cselekvésének kiviteli módjában olyan jegyek vannak, amelyek temperamentumának, jellemének, hangulatának stb. kifejezései. Ugyanez áll az állatokra is. A menekülés cselekvésének jelentése csirkénél és macskánál ugyanaz. De a csirke menekülésének egészen más kifejező sajátossága van, mint a macskáénak. Még ugyanolyan testalkatú állatok közt is fennállanak ezek a különbségek, ahogyan ez legvilágosabban az embernél látszik. A cselekvésnek ez a kifejező sajátossága az alapja annak, hogy olyan embernél, akinél már számos cselekedetet megfigyeltünk, előre megtudjuk mondani egy bizonyos tett kiviteli módját. Hogy mennyire érzékenyek vagyunk a cselekvések kifejező jegyei iránt, világosan látszik egy színdarab szemlélése közben, amikor is rögtön *látjuk*, ha a színész kiesik szerepéből. Azonkívül pedig az, hogy az embernél is megkülönböztetünk „macskaszerű“, „csirkeszerű“, „egérszerű“ tetteket, még csak megerősíti a monditakat. Az eközben való megegyezés a testalkat és különösen az arcvonások közt, különálló kérdés, amelynek vizsgálata nagyon messzire vezetne. De feltűnő, hogy egy ilyen esetben, ahol a cselekvések kifejező jellege erősen ki van fejlődve, pl. „macskaszerű“, úgy ott a legkisebb mozgás, egy tárgy megragadása, a szemek felvetése, már jelképezi ezt a kifejezést.

Mint második okot említettük a kifejező mozgások darwinisztikus magyarázata ellen a valódi szimbolikus cselekvések felléptét. Ha egy gyermek nem ér el egy tárgyat, úgy ajkait többször a cél irányába nyújtja. Ha egy gyermek (vagy fiatal majom) karján akar felhúzózkodni, de még gyenge hozzá, úgy lábát húzza fel. Különösen akkor, amikor gátlás lép fel egy cselekvés lefolyása közben, látunk olyan mozgásokat fellépni, amelyek csak ábrázolják a cselekvés jelentését, de amelyek maguk céltalanok, vagyis nem

cselekvések ; szinte azt lehetne mondani, embernél és állatnál egyaránt van hajlam aszimbolikus cselekvésre ; úgyszintén ösztöne, hogy minden cselekvésében kifejezésre juttassa életmódjának tulajdonképeni legmélyebb jelentését. Ezzel áll összefüggésben az ember és az állat képessége, más lények kifejezésében és cselekvésében is felismerni szemlélet útján a jelentést.

Így minden élő jelentéssel teljes, úgy mint minden kifejezés az élet rejtett tulajdonságainak szimboluma. Ami az életben láthatlanul szunnyad, az az eleven organizmusban megjelenik és látni fogjuk, hogy az organikuson is több jelenik meg képszerűen, mint a csupán gépszerű célszerűség és „törekvés” a faj önfenntartására. Csak legalább a mechanikus előítéletektől mentesen kell a természetet szemlélnünk.

(Folytatjuk.)

Még egyszer a „teljes tudatról”.

A Magyar Psychologiai Szemle 1930 július-decemberi számában Boda István „A teljes tudat tudatvilágunk lelki alapja” című, az Athenaeum 1930. I—II. füzetében megjelent dolgozattal hosszasan és részletesen foglalkozik (151—171. l.) és több kifogást emel megállapításaim ellen. Mivel ezek a kifogások nagyrészt félreértésekből származnak, úgy gondolom, hogy e félreértések eloszlatása nem lesz felesleges : azért itt az egyes kérdéses pontokat sorban röviden megvilágítom.

1. Boda idézi a következő mondatomat (151. l.) : „egymással tényleg és szigorúan ellenkező aktusokat, illetve állapotokat . . . egyszerre nem approbálhat az én, mivel akkor ellenmondó határozmányai lennének, tehát például tényleg és igazán, teljesen hinne is egy dolgot és ugyanazt nem is hinné stb., ami lehetetlen.” Ezzel szemben azt mondja, hogy „az egyén valóban ellentétes énes állásfoglalások ütközőpontja lehet : akarhat is valamit és nem is, szeretheti és gyűlölhethi ugyanazt a személyt stb.” Az ellenvetés nem vonatkozik állításomra : az, hogy valamit akarunk is, nem is, szeretünk is, gyűlölünk is, mindennapi tény, amely számomra nem is volt problematikus. Én azt mondtam, hogy nem lehet egy dolgot egyszerre tényleg és igazán, teljesen hinni és ugyanazt nem is hinni, nem lehet egyszerre ugyanabban a tekintetben meggyőződöttnek és kételkedőnek, teljesen reményvesztettnek és bizakodónak lenni. Ez nemcsak logikai szempontból van így, amint Boda mondja, hanem közvetlen élmény, amelyet a lélektan nem hagyhat figyelmen kívül. Az egyszerre való akarás-nemakarás, szeretés-gyűlölés egészen más. De még itt is élményszerűleg érvényesül az a logikai követelmény, hogy a látszólag

ellentétes aktusoknak sokszor mások a szempontjai, például valakit nem ugyanazért szeretünk és gyűlölünk; vagy az aktusok gyorsan váltakoznak, például remény és csüggedés; vagy egyik irányban sem teljesen határozottak, például valaminek akarása és nemakarása. Itt sem sérti meg a lelki élmény az aristotelesi fogalmazású ellentmondás elvét; én azonban nem ezekre, hanem határozottan ellentétes lelki aktusokra és állapotokra céloztam, amint az idézett példából világosan kitűnik.

2. Kérdésem dolgozatomban a lelki élet egyik — igaz, hogy alapvető fontosságú — részletkérdését tárgyalta: az egyéni tudat problémáját. Ezért csak az ezzel szoros kapcsolatban levő tudatalan és tudatalatti tényezőket (gondolkodás, cselekvés stb. tudatalan alapjai) vizsgáltam és természetesen nem tértem ki a lelki életnek inkább biológiai jellegű tényezőire és jelenségeire, mint amilyen az ösztön, biológiai célszerűségű impulzus, reflex stb. Annál inkább, mivel meggyőződésem szerint itt már *részben* túllépjük az egyéni lelkivilágot. Hogy ezeket a tényezőket ismerem és éppen nagyon is figyelemre méltattam, Boda megláthatta volna, ha belepillant 1927-ben megjelent Grundlegung der Philosophie. III. k. című könyvembe. Ezért az erre alapított ellenvetések (153—155. l.) maguktól elesnek: a dolgozatban én éppen azokat a lelki jelenségeket vizsgáltam, amelyek természetes célszerűségből kellően meg nem érthetők, hanem megkövetelik a tudatossággal való magyarázatot, a teljes tudatra, mint szükséges előfeltevéseikre való visszamenetelt.

3. A „hozzájárulás“ és „közreműködés“ szavak jelentését dolgozatomban Boda félreértette (159. l.): az csak annyi, mint hozzájárul, azaz hozzájön és benne, vele együtt funkcionál, tehát nem „tárgyal és hozzájárul“ mint valami diplomáciai tárgyaló fél.

4. A habituális erkölcsi cselekvések értékelése volt számomra a teljes tudat szempontjából lényeges probléma: ez valóban a teljes tudat nélkül meg sem érthető. Ezzel persze nem tagadtam, sőt a dolgozatban kimondva állítottam is a konfliktus, küzdelem árán bekövetkező erkölcsi cselekvések értékét, de ez könnyen magyarázható és a teljes tudat felvételét nem teszi szükségessé, tehát a dolgozat szempontjából nem probléma (Boda: 162. l.).

5. A teljes tudatot, bár az egyéni én szintén egyéni tudata, azért állítottam szembe az emberi tudattal, mert csak az utóbbi jön létre a testnek is „hozzájárulásával és közreműködésével“, míg az előbbi a tiszta lélek tudata: az ember pedig lélek és test, tehát a tiszta lelki teljes tudat nem emberi tudat az emberi szó igazi, tökéletes értelmében. A teljes tudat pedig annyiban „teljes“, hogy az illető egyén teljes multját tartalmazza: azért persze

válhatik „széttépetté“, azaz *tökéletlenebbé és tökéletesebbé* is, mint-hogy teljes és tökéletes mást jelent (Boda : 164. l.).

6. Boda vizsgálódásomat víziósnak, intuíciónak mondja és spekulatív metafizikának tartja (164—169. l.). Pedig a kérdéses dolgozat vizsgálódása lélektani, módszere pedig a szaktudományos kutatásnak is egyik igen gyakran alkalmazott, alapvető fontosságú módszere, a redukció. Tapasztalati alapról indulok ki, azt erősen ki is szélesítem egyes tapasztalati jelenségek felsorolásával és belőlük visszakövetkeztetek a tapasztalásban nem adott, de a tapasztalat lehetőségéhez és érthetőségéhez *nélkülözhetetlenül szükséges* előfeltevésre, a teljes tudatra, amelynek tényleges léte így tapasztalati következményeivel bizonyítva van. Az eljárás teljesen a tapasztalatból kiinduló és annak alapjait vizsgáló *redukció* ; tárgya lélektani, amely csak a végső feltételekben torlik a metafizikába. Ilyen reduktív következtetés útján válhatott az én emberi tudatomban tudatossá a teljes tudat mineműsége (Boda : 159. l.). Ámde miért csodálkozik ezen Boda, amikor a csillagászat, a fizika, a geológia, a biológia számtalanszor használja az ilyen reduktív módszert, amely lényegében rokon az indukcióval? Ugyanolyan joggal kérdezheti, hogyan válhatott Leverrier előtt tudatossá egy új bolygó, a Neptunus léte? Hatásai-ból. Ugyanígy vagyunk a teljes tudattal és a fejlődéstan, az emberszármazás száz kérdésére ilyen módon felelünk ; olyan kérdésekre is, amelyekre közvetlen tapasztalati választ már nem kaphatunk. Ez a módszer tehát nem víziós, hanem a tudományban általánosan használt, és pedig nemcsak a filozófiában, hanem a szaktudományban is. Néhány gondolkodót, köztük magát a pszichológus Hönigswaldot leszámítva, ma már nem foglaljuk a lélektant a filozófiába és ha lélektant üzünk, nem metafizikázunk. A metafizika, amelyről látszólag még igen zavaros fogalmak keringenek, ugyan maga szintén a *tapasztalásból indul ki és reduktíve jár el*, de tárgya más, tételei mások, mint a szaktudományoké : legfeljebb közös határokon érintkeznek. Én is tehát szaktudományi módszerrel lélektant üztem, amelyet nem lehet egyes, például „természettudományi“ vagy „szellemtudományi“ lélektani irányok számára kisajátítani. És ha a lélektanilag is jogos eljárással az elért végső előfeltevések a metafizikával érintkeztek, az igazán nem árthat a lélektannak. Hiszen a szaktudomány legmodernebb irányai, fizikában, biológiában egyaránt, egyenesen törekszenek a filozófiával, sőt a metafizikával való találkozásra.

Úgy gondolom, ezek után legcélszerűbb, ha az olvasó egymásután elolvassa dolgozatomat, Boda bírálatát és itteni megjegyzéseimet : akkor talán belátja, hogy a teljes tudat felvétele mégis csak alapvető lélektani szükségesség. *Báró Brandenstein Béla.*

JELENKORI FILOZÓFUSOK.

Hans von Arnim.

Írta: HORNYÁNSZKY GYULA.

Midőn a Magyar Filozófiai Társaság 1930. évi közgyűlésén *Hans von Arnim*ot tiszteleti tagjának választotta, azon férfiak egyikének fejezte ki ezzel elismerését, akik az élők sorából a *görög filozófia* megismerése körül a legnagyobb érdemeket szerezték.

v. Arnim *életrajzi* adatai tanári működésének helyváltozásait és nem szellemi tevékenységének gazdagságát illetőleg a következők. 1859 szeptember 14-én született Gross-Fredenwalde-ben (Brandenburg). Göttingai tanulmányainak elvégzése után, hol Wilamowitznak volt a hallgatója, kinek első nagyobb könyvét, a prusai Dion-ról szólót ajánlja majd a hálás tanítvány, 1888-ban Halleben lett magántanár, honnan mint rendkívüli tanár 1892-ben Rostockba került s itt 1893 óta mint rendes tanár működött. A rostocki egyetemet 1900-ban cserélte fel a bécsi-vel, s az 1914—21 közé eső időszakot leszámítva (amelyet az akkor legfiatalabb német egyetemen, a frankfurtin töltötte el, hol a rektori méltóságot is viselte), az egyik klasszika-filológiai tanszéken a mai napig a *bécsi egyetem* kötelékébe tartozik; az 1929—30. tanév Minervája szerint aktív tanár. Hetvenedik születésnapját — Haulerével együtt, ki legszűkebb kollégája — kiállításban és tartalom-ban egyaránt szerény munkával ünnepelte meg a katolikus egyetemi ifjúságnak filológiai társasága Bécsben (*Opustula philologa*, 4. Jahrg. Ehrengabe für H. von Arnim und Edmund Hauler, 1929.)¹.

Hogyha az alexandriai *Philon*-nak szentelt forrástanulmányoktól eltekintünk (*Quellenstudien zu Philon v. A.*, a Kiessling és Wilamowitz által szerkesztett *Philologische Untersuchungen* XI. füz., 1888), egy későkorú

¹ Az életrajzi adatokat l. Dézsi, Világirodalmi Lexikon, c. sz. a. Brockhaus nyomán; az itt közölt bibliografiai adatok helyesbítésre és kiegészítésre szorulnak.

(Kr. u. 1. 2. sz.) szónoknak, prusai *Dion*-nak személye az, aki felé Arnim érdeklődése elsősorban fordult. Mintaszerűen kiadja a kérdéses szöveget 2 kötetben (1893 és 1896, apparátussal, magyarázó jegyzetekkel, indexekkel) és külön monografiában foglalkozik *Dion* életével, ráncmaradt munkáival (*Leben u. Werke des Dion von Prusa, mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, 1898*). Egész a periférián kezdi tehát Arnim a görög gondolkodás vizsgálatát; majd csak idővel fog *Platon*hoz és *Aristoteles*hez elérkezni. De azért már *Dion*nal kapcsolatban is a retorikának és filozófiának összefüggése érdekli, s az a bevezető tanulmánya, amelyet már a címlap jelez, csakugyan a görög kultúréletnek kellő középpontjába vezet bennünket: ahhoz a kérdéshez, hogy miként bontakozik ki a felvilágosodás szofisztikájából (Kr. e. 5. század) a bölcseledőnek és a szónoknak kettős ideálja; hogy mint versenyeznek egyideig egymás között a retorikai és filozófiai iskolák az ifjúság kizárólagos meghódításaért; hogy idővel mint válik el a „hivatalos“ bölcsezettől a mindenki számára alkalmas, a népies és hogy végül is — a Kr. u. 2. század második szofisztikájában — hogyan találkozik megint a szó és gondolat, de most már a retorikának és nem a filozófiának vezetése, irányítása mellett. E tanulmány körén belül rekonstruáló készségének is szép bizonyítékát adja Arnim; a herculanum-i papiruszokból új életre kelti *Epikuros* tanítójának, *Nausiphanes*-nek alakját és pedagógiai eszményeit.¹

Arnim következő évei a régi *sztoikusoknak* szóltak. *Zenon*-nak, *Chrysippos*-nak és tanítványaiknak *töredékeit* szedegette össze a középső sztoa koráig, *Panaetios* felépéséig (*Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II. és III. 1903: *Chrysippi et successorum fragm.*; vol. I. 1905: *Zeno et Zenonis discipuli*). Az ideát e mulhatlanul szükségessé vált filológiai munka elvégzésére egy göttingai pályázat

¹ V. ö. a Pauly-Wissowa RE-nek *Dion*-cikkét W. Schmid-től, aki A. kutatásainak jelentőségét kellő mód kiemeli.

adta meg; tanácsadónak, irányítónak Usener Epikuros-gyűjteménye szolgált (a már akkor híres: Epicurea). A nehéz feladatot Arnim dícséretre méltó módon oldotta meg (v. ö. Pohlenz elismerő bírálatát a *Berliner Philol. Wochenschrift* 1903., 1904. és 1905. köt.-ben). Hiszen nem csupán a névszerinti idézetek összegyűjtéséről volt itten szó; itt helyes mértéket kellett tartani a túlkevésnek és túlsoknak veszedelmével szemben azon szöveg helyeknek megállapítása által, amelyek a régi sztoából való eredetük nyomait kétségtelenül magukon viselik. Véglegesen lezárt formában az efféle problémát meg sem lehet oldani; csak természetes, hogy szerzőnk több elvégezni valót hagyott hátra a nyomába lépőknek, mint pl. Diels a Vorsokratiker-ben, kinek témája nem támasztott hasonló nehézségeket. Chrysippos hagyatékánál talán az irodalom-történeti és dogmatörténeti szempontokat sem sikerült kellőképpen kiegészítenie és egyformán kielégítenie; de a hibát itt is a tárgyban és nem a személyben kell keresnünk. Mullach, Pearson és a többiek gyűjtéseivel szemben Arnimé mindenestre nagy haladást jelentett és az — az utólag (1924-ben) készült index támogatásával (vol. IV. Indices conscr. M. Adler) — a sztoikus tanulmányoknak mai napig az alapszövege.

A szóbanforgó gyűjtemény előszavában közölt értékes tanulmányok után, amelyek egy *Diogenes Laertios*-t, egy *Didymos*-t, egy *Plutarchos*-t mint a sztoicizmus forrását elemezzetik és miután *Hierokles*-ről, a Hadrianus-korabeli sztoikusról külön értekezett (*H's ethische Elementarlehre* stb., *Berliner Klassikertexte*, Heft IV. 1906), Arnim immár vállalhatta a megbízást, hogy a Hinneberg szerkesztésében megjelenő *Die Kultur der Gegenwart*-ban ő írja meg a görög filozófia történetét (T. I. A. V.: *Die europäische Philosophie des Altertums*, 1909, 115—287. l.; második kiad. 1913; a modern részt Windelband ismertette). A legelegánsabban megírt görög bölcsészettörténet ez a 10 íves munka az összesek közül, melyeket ismerek. Sajátosan egyéni felfogásmód ugyan ritkán jut itt kifeje-

zésre; de mégsem a köztudomásúnak valamely lapos összegezéséről van benne szó, hanem józanul válogatott és mérlegelt megállapításáról mindannak, amit a szerző a közvetlen források mélyéig ismer. A filozofikumot a kultúra egészében látni és abból magyarázni: erre itt nem volt hely és alkalom. Ahhoz meg szerzőnk szerencsére nem eléggé elméleti bölcész, hogy a modern problematikának vagy épenséggel az író saját filozófiai álláspontjának szemszögéből kapjunk tőle többé-kevésbbé deformált bölcészettörténetet. Így hát számára immanens „anyagként” maga a görög filozófiai gondolat maradt meg, amint az egymásután, genetikus sorrendben és következetességgel az egyes filozófusokban és iskoláikban bontakozott elő (l. a Bevezetést). E keretek között azután minden személy és irány a maga jól kimért helyéhez és terjedelméhez jut Arnim tárgyalásában; az egész épület egyensúlyát még az afféle világnézeti szimpátiák sem zavarják, aminők tudvalévőleg Gomperz könyvében jelentős szerephez jutottak. Bármily irányú történetbölcseleti elfogultsággal sem lehet Arnim történetét megvádolni (dacára, hogy a hegelianus Zeller-nek egyik utóda, ő mégcsak nem is „szellemtörténész”), s így az a történet a maga tartalmi közvetlenségében, megbízhatóságában és előkelő előadásában talán a legjobb eszköz azok számára, akik a görög filozófia egészével és lényegével rövid úton akarnak megismerkedni.

A szünopszis után, melynek jelentőségét folytatólag sem veszítette szem elől, amint ezt a görög filozófiatörténeti irodalomra fordított élénk figyelme bizonyítja (a *Gnomon*-ban megjelent ismertetések és bírálatok útján), elkövetkezett az idő: a legmagasabb filológiai-kritikai kérdésekkel megbirkózni. Arnim mint vérbeli filológus teljes odaadással vetette magát a *platoni* és *aristotelesi* kritika problémáira. A Campbell által kezdeményezett platoni *nyelvstatisztikával* már egyik rostocki programértekezésében foglalkozott; most a maga külön rendszerévé építi ki azt a nyelvstatisztikát (*Sprachliche*

Forschungen z. Chronologie der plat. Dialoge, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 169. köt. 1912). És hogy ennek eredményeit igazolja, a nyelvi sajátságok kutatásától függetlenül egy tárgyi-tartalmi egybevetéssel is törekszik a Platon ifjabb korából származó dialógusok között kronológiai rendet teremteni (*Platos Jugend-Dialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Teubner, 1914).

Itt némi meghökkenéssel vesszük tudomásul, hogy Arnim föladta — nyilvánvalóan kutatási eredményeitől késztetve adta föl — a genetikus fejlődésnek már annak idején Hermann által képviselt gondolatát és hogy egészben véve Schleiermacher nézetéhez csatlakozik, amely „módszeres didaktikai tervszerűséget fedez fel Platon irodalmi munkásságában és iratainak egymásutánjában“ (l. az Előszót). Arnim statisztikus és minden statisztika generalizál. Nem a minden statisztikában rejlő általánosítási irányzat indította szerzőnket végső eredetben és akaratlanul is arra, hogy a fejlődés elvét, amely nagyobb individuális eltéréseknek lehetőségével szolgál, megtagadja és visszatérjen az általánosságban létezőnek, a máris meglévőnek és késznek, a tervszerűnek gondolatához? Azután újabban magának a statisztikai módszernek értékelése körül is bajok vannak. Míg az a közelmúlt időkig majdnem osztatlan bizalomnak örvendett (v. ö. Windelband-Godeckemeyer: *Gesch. d. abendländ. Philos. im Altertum*,³ 1923, 121. l.), most már Max Warburg ellenérveivel szemben kell A.-nak azt a maga eljárását megvédelmeznie, amely az igenlő kifejezéseknek (καί, πᾶν μὲν οὖν, πῶς γὰρ οὐ; stb.) előforduló számából határozza meg az egyes dialógusok ossztípusát.¹

Ami már most a tételes eredményeket illeti, Arnim a fiatalabb időszak dialógusairól a következő sorrendet

¹ Warburg (Zwei Fragen zum ‚Kratylos‘: *Neue Philol. Untersuchungen*, her. v. W. Jäger, 5. Heft, 1929.) ellenérvei: a statisztika egyenlőtlen értékeket vet össze, mert nem tehet különbséget rendes és ritka használat között; azután nem veszi számba, az előfordulás alkalmának változó feltételeit, a dialogusok hosszát stb.

állapítja meg: Protagosas, Laches, Politeia I., Lysis, Charmides, Euthyphron, Euthydemus. A Phaidrost, melyet egykor Platon kezdő munkájának tartottak, hajlandó most egyenesen a Theaitetos és a Parmenides után elhelyezni. Szerinte a Kratylost a nyelvstatisztikai adatok a Gorgias-Menon-csoportnak közvetlen közelébe utalják.

Bármennyivel jobb helyzetben is van a platon kritika, mint az eredménytelenül végződő elmeerködések végnélküli tornája: a homerosi, a részletekben teljes megegyezést egyelőre még a platon kritika mezején sem várhatunk (Robin, *La pensée grecque*, 214 k. l.). De azért megnyugvással írhatjuk alá Arnim bírálójának, Hans Raeder-nek ítéletét, ki maga is Platon-kutató: hogy itt a százados időköz nem múlt el hiába fölöttünk; hogy a Schleiermacher-Hermann és az Arnim-Pohlenz ellenpár¹ nagy haladást mutat; hogy szerzőnk kutatásai lényegesen gyarapították ismereteinket, mert „nem egy igazságot fedezett fel vagy erősített meg, amely folytatólag is meg fogja érvényét tartani“ (Berl. Philol. Wochenschrift, 1916, 1. köv. l.).

A platon mellett a másik nagy kritikai terület, amely Arnim munkásságát a mai napig igénybe veszi, az *aristotelesi* könyvekre, ezek keletkezésére, datálására vonatkozik. Itt Werner Jäger dolgozatai (különösen az 1923-ban megjelent *Aristoteles-e*) hoztak új fordulatot a kutatásban. Az egyszintű egybevetést itt is azon összehasonlító problémátörténeti vizsgálódás (analízis) váltotta fel, amely „organikus módon, a gondolkodás belső formájából“ iparkodik az aristotelesi hagyatékot elemezni és keletkezésében megmagyarázni (v. ö. Zeller-Nestle, *Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie*,¹³ 1928, 193. l.). Arnim kezdettől fogva élénk figyelemmel kísérte ezt a tudományos mozgalmat, s 1924 óta egész sereg tanulmánya tesz tanúságot az aristotelesi probléma iránt

¹ Pohlenz a genetikus szempontot képviseli abban a munkájában, amely az A.-éval körülbelül egyidőben jelent meg és ugyanazzal a tárggyal foglalkozik: *Aus Platos Werdezeit*, 1913.

érett nagy érdeklődése mellett.¹ Arnim sok tekintetben osztja Jäger általános nézeteit; de viszont a részletekben többnyire szembehelyezkedik velük. Nemcsak az ügynevezett Magna Moralia körül fejlődött ki a két „párt“ között élénk vita, melyben Arnim R. Walzer-nek érveléseit igyekezett a maga igazának bizonyítására visszautasítani (Walzer-nek könyve: Magna Moralia und Aristotel. Ethik a Neue Philolog. Untersuchungen 7. füzeteként jelent meg). Arnim nem csatlakozik Jägerékhez és a maga külön nézetét vallja az ős-etikát, ős-politikát és ős-metafizikát illetőleg is, és mert a Met. Z-θ, a Physika és az állattani iratok keletkezését is eltérően gondolja el, mégis csak lényegesen másként vélekedik Aristoteles fejlődéséről, mint ahogy azt Jäger dolgozatai élénk tárják (l. minderre nézve szerzőnk nyilatkozatát a: Nochmals die aristot. Ethiken 56. l.). A vita folyik. Egyhamar tán nem is lesz itt annyira egyértelmű döntés lehetséges, amilyenre az ellenfelek gondolnak. De Arnimnak máris elégtételül szolgálhat az olyan kiváló szakértőnek prognózisa mint Gohlke-é, a Bursian-féle Jahresberichte tudósítójaé, a ki nem egy pontban neki ad igazat: „annyit már most is mondhatunk a kérdésről, hogy Jäger Aristotelesképe lényeges korrektúrákra szorul (id. h. 1929, 265. l.: Überblick über die Literatur d. Arist. bis 1925).

Tehát a probléma (helyesebben: a problémák egész tömkelege) érdemben még nincs eldöntve; de a vitatkozás módjáról egy megjegyzést szükségesnek gondolunk megtenni. A tudománynak, az igazságnak sehogyan sincsen érdekében, hogy valamely tudományos polémia, bárminő

¹ Az idevágó kisebb-nagyobb dolgozatok, melyeket Armin javarészt mint a bécsi Akadémia tagja annak „tudósításaiként“ (Sitzungsberichte = SWA) adott ki, időbeli sorrendben a következők: *Die drei aristotelischen Ethiken*, SWA 1924, 202. k.; *Zur Entstehungsgeschichte der aristot. Politik*, u. o.; *Arius Didymus' Abriss d. peripat. Ethik*, u. o. 1926, 204. k.; *Das Ethische in Arist. Topik* u. o. 1927, 205. k.; *Die Echtheit der grossen Ethik d. Arist.*, Rhein. Mus. 1927, két folytatásban; *Eudemische Ethik und Metaphysik*, SWA, 1928, 207. k.; *Nochmals die aristotelischen Ethiken* (Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr) u. o. 209. k.; *Der neueste Versuch die Magna Moralia als unecht zu erweisen*, u. o. 211. k.

körű és tárgyú legyen is, Berlin és Bécs versengésévé, monomahijává éleződjék ki. Sokan már ante bellum úgy gondolkoztunk, hogy elméleti vitában nincsen helye annak az éles, fölényes hangnak, amelyet ez alkalommal egy érdemekben megőszült tudós tart magára sértőnek.

Végig szemléltük azt a gazdag termést, amely Arnim szorgalmas keze nyomán jött létre. Pedig egy-egy kévéről még így is megfélekedtünk: ott hevernek — parergonokként — az egyenes útról elvezető kitérőkben.¹ A munka nagy teljesítményén kívül annak sokfélesége, változatos volta az, ami különösen szembeszökik. Arnim nemcsak szöveg-kiadó, -magyarázó és -fordító, nemcsak a filozófusok töredékeinek hangyaszigorgalmú gyűjtője, hanem az, aki a magasabbrendű kritika összes formáit felhasználva: analízisei, konjektúrai és hipotézisei által épűgy hozzájárult a tudomány gyarapításához, mint hosszú fejlődési vonalakat befogó nagy áttekintéseivel. A világos, a biztos tudáson alapuló okfejtésnek nem kevésbbé mestere, mint a kellemesen folyó, előkelő hanghordozású stílusnak.

* * *

H. v. Arnim †. Folyóiratszámunk lezárásakor értesülünk arról, hogy Társaságunk tiszteleti tagja, Hans von Arnim meghalt. Így azok a sorok, melyek az élő filozófusról szóltak, immár *elhűnyt* kiválóságunkról szóló megemlékezés szerepét nyerték el. Társaságunk igaz kegyelettel őrzi a kiváló tudós emlékét.

(Szerk.)

¹ Ide tartoznak: *Die politischen Theorien des Altertums*, 1910; *Plutarch über Mantik und Daimonen*, 1920; *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokr.*, 1923. — A frankfurti évekre esik két egyetemi beszéde: *Ein altgriechisches Königsideal* (1916; Platon Philebosa nyomán) és *Gerechtigkeit und Nutzen in der griech. Aufklärungsphilosophie* (u. a.; Antiphon újabban talált etikai töredékéről). — Mint bölcsészettörténészt különösképen érdekelte szerzőnk a filozófus-költő: *Euripides*. Kiadta a *Medea*-t magyarázatokkal (2. kiad. 1886); fordította a *Bakchai*-t (1903), a *Helen*-t, *taurisi Iphigeneia*-t és a *Phoinissai*-t (1926); a Lietzmann-féle gyűjteményben egy *Supplementum Euripideum*-ot tett közzé. — A *Wiener Studien f. klass. Philologie*-nak A. a. kiadója. — Mindezzel bizonyára még nem adtam A. irodalmi munkásságának teljes jegyzékét; de ez tán nem is feladat.

Rickert filozófiájáról.*

A filozófia nem a *filozófusok* privilégiuma. Legáltalánosabb értelemben véve, mindenütt kimutatható, ahol szellemi élettel találkozunk, a szellemi élet primitív fokozataitól annak legmagasabb megnyilvánulásaiig. A primitív embernek épúgy megvan a maga „filozófiája“, mint a kultúremlernek, a gyermeknek épúgy, mint a felnőttnek. Van filozófiája a különböző korszakoknak, a különböző hivatásoknak, a hétköznapiaknak, a háborúnak stb. Senki sem állíthatja tehát, hogy a filozófia egyedül a tudósok ügye, vagy hogy, mondjuk, egyedül a művészetben jut megfelelő kifejezésre, vagy hogy talán csak egyedül az erkölcs tanítóit foglalkoztatja. A filozófia igényt tart úgy a tudásra, mint a művészre, mint a moralistára: uralma az *egész* emberre kiterjed. „Az“ emberhez szól, minden résztvevénységének az egészben való beteljesedésére utalva. Bármilyen kor, hivatás, vagy bármilyen más tényező határozza is meg valamely filozófia sajátos karakterét, jellemző rá mindig az egészre irányultság, a kiegészülésre törekvés. A filozófus az *egészben* él. Lakóhelye a világ, melyet jól, vagy rosszul, de mindig és mindenütt felépít. Innen a filozófia általános emberi jelentősége és *népszerűsége*.¹

A filozófia és a filozófia és az ember szoros viszonyával függ össze a filozófia *korszerűsége*. A filozófia összefüggésben van kora egész kultúrájával, attól állandó hatásokat nyerve, olykor annak fejlődésébe irányítólag belenyúlva. Benne tudatossá válnak azok a tendenciák, amelyek egy korszak fejlődését tudatalanul is mozgatják, természetes helyükre kerülnek az egyes problémák, amelyek filozófiaelőtti rendezetlenségükben a megértésnek és a helyes megítélésnek sokszor leküzdhetetlen akadályai. Így értendő az a meghatározás, mely a filozófiában kora öntudatát látja. A korszerűség elve magyarázza másfelől egyes problémák előtérbe nyomulását, meghatározott szempontok, áramlatok egyoldalú érvényesülését a filozófiában. Bár a filozófia a maga egészre irányultságában, egyetemes érdeklődésével elvileg minden egyoldalúságot kizár, a *filozófus* nem képes teljesen pártatlan maradni azokkal a hatásokkal szemben, melyekkel kora

* Jelen tanulmány, mely a Magyar Filozófiai Társaságnak 1931. április 24-iki ülésén tartott, azonban tér hiányában rövidítve közölt felolvasást tartalmazza, egy részletesebb dolgozattól való, mely nemsokára a maga egészében sajtó alá kerül.

¹ E népszerűség természetesen nem vonatkozik arra, amit filozófia szóval szűkebb értelemben jelölnek. A filozófia népszerű, amennyiben *problémái* általános érdeklődés tárgyai. Azok tudományos feldolgozása, a filozófia mint *tudomány* azonban nyilvánvalóan már kevésbé népszerű. Más szóval, népszerűség főleg a *tudományon kívüli* filozófiáról állítható.

ostromolja. Kora követeléseit jobban hallja, problémáit súlyosabban érzésként és tünteti fel, mint amennyit azok az egész szempontjából igazán jelentenek. Amit az előző korszak elhanyagolt, vagy éppen háttérbe szorított, reakciós túlzással előtérbe helyezi. Ennek következménye a különböző filozófiai irányzatok egymás ellen küzdő, végeredményben egymást kiegészítő, egyoldalúságai, az egymást felváltó filozófiák aránytalanságai. És ebből ered annak belátása, hogy valamely filozófia értékelésének alapkérdése: mennyire képes a kérdéses filozófia a különböző filozófiai áramlatok egyoldalúságain felülemelkedni, azok jogos tendenciáit egymással kibékítve egy magasabb szintézisben egyesíteni, más szóval „a“ filozófiát mint ideált a maga univerzális gazdagságában megvalósítani. Ahogy a különböző korok sajátos problémái különböző filozófiai rendekbe tagolódnak, a különböző korszerű filozófiák „a“ filozófiára mint végső mértékükre utalnak.

A fentiek előrebocsátásával próbáljuk meg tanulmányunk alapfeladatát, *Rickert* filozófiája helyzetének és jelentőségének feltárását főbb vonalaiban felvázolni.

Rickert filozófiája, bár alkotója ma is élő és a heidelbergi egyetemen munkálkodó filozófus, nem tartozik a ma divatos filozófiai áramlatok közé. Amint nem divatosak azok a filozófusok, akikről *Rickert* legtöbbet tanult és akikhez legközelebb áll, *Kant* és *Fichte* sem. Nem mintha nem volna ma iránta egyáltalában érdeklődés. A *Rickert* szellemi vezetése alatt álló ú. n. *badeni* vagy *délnyugati német* iskola (*Kroner Richárd*, *Mehlis György*, továbbá *Lask Emil*, *Bauch Brunó* stb.) és annak kitűnő folyóirata, a *Logos*,¹ a filozófiának nemzetközileg elismert, nagy tekintélyű foruma, filozófiai életünk jelentős tényezője. Eredményei jórészen a filozófiai köztudat tárgyai. Kétségtelen azonban, hogy az iránta való érdeklődés napjainkban csökkent, a már klasszikussá vált *Rickert* nem jár az újságnak azzal a varázsával, mint vetélytársai, napjaink divatos filozófiái. Az érdeklődés csökkenésének természetesen nem az újdonság ingerének hiánya az egyedüli oka. Vannak, kik a tárgy ismerete nélkül, eleve elfogultsággal viseltetnek *Rickert* iránt, benne egy „elavult“ iránynak, a korunk filozófiai törekvéseivel szembenálló kantianizmusnak, utolsó jelentős képviselőjét, mohikánját látva. *Rickert* filozófiáját azonosítják azzal, amit neokantizmusnak nevezünk, a neokantizmusban pedig nem látnak egyebet, mint ez irányzatnak azt a részét, mely a filozófiát az ismeretelméletre korlátozta.

Nézzük, van-e jogosultsága ennek az azonosításnak. Talál-e

¹ *Logos*. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Kiadja Kroner R. Jelenleg 20. évfolyamában jár.

azok jellemzése, akik *Rickert*et neokantistának nevezik és a neokantizmusban pusztán ismeretelméletet látnak?¹

*Rickert*tel együtt haladva, egy történeti visszapillantásból kell kiindulnunk. Vannak korok, melyeknek figyelmét speciális problémák tartják lekötve, melyeknek érdeklődését meghatározott részletkérdések töltik be. Ilyen pozitívista korszak volt a XIX. század második fele. E korszak érdeklődésének középpontjában a természettudományi kutatás áll. Uralkodó tudomány, mondhatnók „a” tudomány, a matematikai fizika, melynek eredményeit általános érdeklődés és elismerés kíséri. A filozófia iránt nem kedvező a hangulat. Az egész problémái elvesztik fontosságukat a részletkérdések mellett, az analízis mellett a szintézis háttérbe szorul. A filozófia ugyan nem hiányzik, mert nem hiányozhatik teljesen. De nem jut megfelelő szerephez. A természettudomány egyeduralma mögött uralkodó meggyőződésként a materializmus világnézete húzódik meg mint dogmatikus metafizikai hatalom.

A pozitívizmus szűkkeblűségével, a naturalizmus és materializmus egyoldalúságaival szemben támadó filozófiai ellenhatás *Kant* filozófiájához fordul segítségért. Főleg *Kant* ismeretelmélete érdekli. Benne nemcsak a materializmus ellen talál döntő érveket, hanem egyúttal „az ünnevelt természettudományi szakdiszciplínának”, a matematikai fizikának filozófiai megalapozását is. A *Kant* filozófiáját felújító neokantianizmus ezzel egyelőre be is éri. A filozófiát *Kant* filozófiájában látja, *Kant* filozófiájában pedig *Kant* ismeretelméletét tartja fontosnak. Akik *Rickert*től eleve idegenkednek, mert benne az ismeretkritikában kimerülő kantistát sejtik, a kantianizmusnak csak erről a stádiumáról tudnak, de *Kant*ot magát és a neokantianizmus fejlődését époly kevéssé ismerik, mint *Rickert*et.

Hogy *Kant* számára a filozófia nem pusztán ismeretelmélet, arra legvilágosabban ép *Rickert* mutat rá. *Kant* sohasem tűzött a filozófia számára olyan szerény célt, mint azok a neokantisták, akik szemében a filozófia nem egyéb, mint ismeretelmélet. A filozófia alapp problémája nála is az Isten és a világ lényege s egész ismeretelmélete ennek a problémának megvilágítását készíti elő. Az istenismeret problémája csak az ismeret általános problémájának megfejtésével dönthető el oly módon, hogy megvizsgáljuk azokat a tudományokat, amelyek *az ismeret biztos útján járnak*. *Kant* ismeretelméleti vizsgálódásai értelmében ismereteink csak az érzéki világról vannak. Az érzékiség szolgáltatja ismereteink tartalmát, melyből az ész formái ismereti tárgyakat alkotnak.

¹ A következőkre nézve lásd *Rickert* „Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. (1924)” című művét.

A megismerésnek az érzékiségre való ezen korlátozása rendkívül nagyjelentőségű *Kant* egész filozófiájára nézve. Míg az addigi ismeretelmélet az ismerő alany és az ismereti tárgy hasonlóságának felvételével az intellektualizmus világnézetét támasztotta alá, az intellektuális alanyról intellektuális jellegű tárgyra is következtetett és mindent az intellektuális tökéletesség mértékén mérve, az irracionális életkörök irracionális lényegének intellektualisztikus meghamisítására vezetett, *Kant* ismeretelmélete az ismeret racionális formáival szemben az ismeret tartalmában egy irracionális területet ismer el, ha azt az érzékiségre korlátozza is. Az ismeret tárgya tartalmát tekintve nem racionális. De nem is szuparacionális, hanem szenzuális. Az érzékfeletti világról, Istenről ismereteink tehát nincsenek és nem is lehetségesek. Isten nem a teoretikus szemlélődés tárgya, a hozzá vezető út nem az ismeret. A vallás értéke független a tudás értékességét meghatározó igazság teoretikus értékétől. S nem a vallásos érték az egyedüli, melyet így jellemezhetünk. A különböző kultúrterületek autonómiával rendelkeznek. A teoretikus ember egyeduralmának, az intellektualizmus deszpotizmusának vége. Lehet-e *Kantot*, ki korlátot húz az ismeretnek, hogy a különböző nem-ismeretjellegű kultúrterületek autonómiáját elvileg igazolja egyoldalú noetizmussal, a filozófiának ismeretelméletté szűkítésével vádolni és ezzel összefüggésben a racionalizmus, illetve intellektualizmus¹ tipikus képviselőjének kikiáltani? *Rickert*et mint kantistát noetisztikus egyoldalúsággal vádolni annál kevésbé jogosult, minthogy e vád magával *Kant* filozófiájával szemben is alaptalan.²

¹ *Rickert* különbséget tesz racionalizmus és intellektualizmus között. Az előbbi pusztán tervszerű elrendeződést, rendezettséget jelent, míg az utóbbi olyan tervszerű rendezést, melyet teljesen az igazság teoretikus értéke határoz meg. Más szóval, a racionalizmusnál az ész rendező munkáját ateoretikus értékek (valóságos, gazdasági, művészeti stb. értékek) irányítják, pontosan: azok is irányíthatják, míg az intellektualizmusnál a tervszerű rend nemcsak formailag, hanem tartalmilag is racionális: az ész a teoretikus igazság szolgálatában áll. *Kant* ezek szerint racionalista, a racionalista európai kultúra modern filozófusa. De nem intellektualista, hanem ellenkezőleg, a görögöktől örökölt intellektualista világnézet legyőzője. Akik a „rationalista *Kantot*” támadják, rendszerint egy intellektualista *Kant* ellen hadakoznak és így nyílt kaput döngetnek.

² *Kant* bölcséletét ismeretelméletnek minősíti anélkül, hogy annak jelentőségét a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátozná, *Bartók György* is „*Kant* (1925)” című jeles művében. (Lásd pl. a 30. lapot.) Az ismeretelméletnek általa kifejtett fogalmát természetesen nem érinti a bölcséleti problematika indokolatlan megszükitésének felvetett vádja. Kérdés azonban, tanácsos-e a bölcséleti kutatások szétágazódását meghatározó tárgyi különb-

Mennyiben kantianus *Rickert*? Milyen viszonyban van *Kant*tal és a neokantianizmussal? Ez következő kérdésünk. Pusztán átvételről természetesen szó sem lehet. A kérdés *Kant* filozófiájának azokra a principiumaira irányul, melyek *Rickert* filozófiája felépítésénél érvényesülnek. A kérdésre legrövidebben úgy válaszolhatunk, ha rávilágítunk arra az *ideálra*, amelyet *Rickert* *Kant*ról alkotott. Ez ideál ismerete nemcsak abban tanulságos, amit *Rickert* benne pozitíve összefoglal, hanem negatív következményeiben is, a *Rickert* által megalkotott *Kant*-ideálért a történeti *Kant*ból elhagyott elemekben.

A középkor világnézetével szemben, mely az egyház *tekintélye* alapján az ókor három szellemi hatalmát, a görög tudományt, a római államot és a keresztyén vallást, egységes egészzé foglalta össze, az újkor világnézetét a különböző kultúrjavaknak az egyházi tekintély által létrehozott szövetségből való kiválása, *autonomiára* törekvése jellemzi. A modern kultúra ezen tendenciáinak igazolását *Rickert* *Kant* filozófiájában látja, midőn kimutatja, hogy *Kant* a görögöktől örökölt racionalista világnézet legyőzésével ismeretelméletében helyt ad a kultúrélet irracionális faktorainak is és a középkori világnézet heteronómisztikus meghatározottságával szemben az autonómia elvének filozófusává válik. *Kant* a modern kultúra filozófusa, kinek bölcséletében a modern kultúra tudata szólal meg s keres filozófiai igazolást.

*Rickert*nek nincs szüksége a metafizikus *Kantra*. *Kant* filozófiájának metafizikai betéteit történetileg megmagyarázható, de felesleges maradványnak ítéli. A magában való, a *Ding an sich* *Kant* által alkotott fogalmát elveti a benne rejlő ellenmondásra és a valóság szükségtelen megkettőzésére való hivatkozással. Ellenmondás egy megismerhetetlennek nyilvánított tényezővel az ismereti világban bármit is magyarázni és szükségtelen a magábanvalóval a valóságot úgy megkettőzni, hogy a tapasztalati valóság elveszítse valóságjellegét, másodrendű valósággá halványodjék a magábanvaló mellett. *Rickert* ragaszkodik a tapasztalati valósághoz. Azt igazi valóságjellegéből kifordítani, degradáltatni kétes értékű magábanvalókért nem engedi. Filozófiája a mi *világunk* filozófiája és nem a *túlvilágé*, a magábanvalók tudományos szempontból problematikus birodalmáé.

Míg egyfelől a túlvilág kívül esik a filozófia hatáskörén, másfelől tapasztalati világunknak az a része is, melyet lelki életnek

ségektől való eltekintéssel az erkölcsiség filozófiáját is, a műalkotás filozófiáját is stb. a maguk egészében az ismeret filozófiájának, ismerettannak *nevezni*?

nevezünk és amely sokak szemében a filozófia főproblémája, kikerül a filozófiából a pszichológiai szaktudományba. *Rickert* nemcsak antimetafizikus,¹ hanem antipszichológista is. Hangsúlyozza, hogy a filozófia problémái nem létproblémák, hanem érvényproblémák, melyekre nézve a lelki létezésre irányuló pszichológia mit sem jelent. Ezért *Kant* filozófiájának pszichologisztikus előítéleteitől, mint oda nem való elemektől, szabadulni törekszik. Tanítja, hogy *Kant* hármastagoltságú filozófiája felosztásának nem a lelki tehetségeknek a gondolkodás, akarás és érzés képességeit egymástól ismeretes módon elválasztó megkülönböztetésében rejlik az igazi alapja, hanem a három filozófiai alapiszcipina kiépítése *Kantnak* csak azért sikerülhetett, mert a három lelki tehetséget, amelyek, bár különböző arányban, minden szellemi tevékenységnél közreműködnek, eleve három különböző értékképletre vonatkoztatta. Ez értékképletek előfeltételezése nélkül, pusztán a lelki folyamatok különbségeinek analizálásával, *Kant* filozófiája sohasem érthette volna el célját. Az értékproblémák és a létproblémák megkülönböztetése és az értékprincípiumok uralkodó filozófiai jelentőségének kidomborítása *Kant* filozófiájának igazi érdeme. A filozófiai kérdés nála lényegében nem *quaestio facti*, hanem *quaestio iuris*, ha arról a filozófiai problémák fejtegetése közben olykor maga is megfeledez.

Fejtegetéseink annyira haladtak, hogy most már összefoglalólag válaszolhatunk a felvetett kérdésre, mennyiben kantista *Rickert*. *Rickert* nem nevezhető kantistának, *Kant* tanítványnak, ha a tanítvány szónál olyasvalakire gondolunk, aki a mester szavaihoz betű szerint ragaszkodik, aki a mester tanaitól való minden eltérést hibának, eretnekségnek bélyegez. Nem kantista *Rickert* abban az értelemben sem, hogy részletekben való eltérést megengedve, legalább *Kant* alapgondolatait teljesen magáévá tenné. Kantista *Rickert* abban az értelemben, hogy *Kant* filozófiájának alapintencióit átértve, a benne rejlő újat meglátva, azt minden metafizikai átértelmezéstől és pszichologisztikus félremagyarázástól, továbbá intellektualisztikus, moralisztikus stb. egyoldalúságok maradványától megszabadítani törekszik, hogy a történeti *Kantból* kiemelje *Kantot*, az ideált, a modern kultúra filozófusát. Ezért *Rickert* *Kantban* a *kritikai filozófia* megteremtőjét, a szétválasztás, a megkülönböztetés művészet ünnepli, ki határt képes vonni tudomány és nemtudomány közt, szét tudja választani a lét és érvény, a valóság és érték problémáit

¹ *Rickert* nem tagad minden metafizikát. Itt csak a metafizikáról mint tudományról, az érzékfölötti valóságról szóló tudományról van szó.

és érvényre tudja juttatni az értékvilág tagjai közt fennálló különbségeket, hogy a különböző értékekben felmutassa a gazdag tagoltságú modern kultúrának semmiféle teória kedvéért nem uniformizálható, sajátos alapfogalmait. A kritikai filozófus *Kantban Rickert* egyúttal „az autonómia elvének filozófusát” méltatja, ki kriticizmusából kifolyólag elutasít minden heteronómiát, a kultúra bármely területének idegen kultúrterületek törvényei alá kényszerítését, idegen értékprincípiumok szerint való értelmezését és értékelését. Minden kultúrjav csak a saját, az illető kultúrjavat konstituáló értékprincípium szerint értelmezhető és értékelhető helyesen. A filozófiának mint tudománynak nem szabad egyoldalúan kizárólag egyik valamelyik mellett sem pártot fogni, az egyik kedvéért a többit elnyomni, vagy elhanyagolni. A kriticizmus és az autonomizmus elismerése magában foglalja *Kant* filozófiája pluralizmusának dicséretét. A kritikai filozófus az autonómia elvének tiszteletben tartásával és érvényrejuttatásával, illetve az arra való törekvéssel a kultúra különböző ágainak az egyéni különbségek letompításán, erőszakos átértelmezésén alapuló monisztikus egybeolvasztását nem egyeztetetheti össze. A világegység eszméjéről nem mond le, de nem tagadja meg érte a különböző kultúrjavak különféleségében megnyilatkozó értékgazdagság jelentőségét. A világegység számára a különféleség egysége. Ezek azok az alaptendenciák, melyeket *Rickert Kanttól* örököl. Ezekben nyilatkozik meg *Rickert* filozófiájának kantianizmusa és egyúttal modernsége.

Ahogy *Rickertet* nem lehet *Kanttal* azonosítani, nem lehet egyszerűen a szorosabb értelemben vett neokantisták közé sem sorolni.¹ A neokantianizmus eleinte főleg ismeretelmélet, metodológia volt és csak azután terjeszkedett ki a kultúra többi területeire. A tudomány filozófiájához hozzácsatlakozott az erkölcs és a művészet filozófiája. Az így kialakult filozófia különböző részfilozófiák együttese, melyben az egyes részek szorosabb összefüggés nélkül, mintegy egymás mellett vannak, de hiányzik a szigorúbb értelemben vett szisztematikus egységük. Minthogy pedig a filozófia teljességét csak szisztematikus megalapozása biztosíthatja, nem csoda, ha a neokantianizmus egyes problémákat figyelmen kívül hagyott. A tudományon kívüli, mondjuk, tudományelőtti megismerés, a közösségi életnek az erkölcsiségben ki nem merülő értékvonatkozásai, a művészetten kívüli szépség problémái pl. nem találtak benne kellő méltánylásra. Ezeket a

¹ L. *August Faust*: Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart (1927) című vázlatos, de *Rickert* filozófiájának intencióit hűen visszaadó tanulmányát!

szempontokat tekintve *Rickert* filozófiája messzire kiemelkedik a neokantianizmus többi alkotásai (gondolva nemcsak *Riehl*, vagy *Cohen* stb., hanem *Rickert* közvetlen tanítójának, *Windelband*nak munkásságára is) közül. Az előfeltételek minimumának követelményét megvalósító állapotelmélet (*Zustandslehre*) megalkotásával alapot vet a filozófia egészének szisztematikus felépítéséhez és az „állapotok” kaoszából a *tárgyi* világ kozmoszát teremtő értékelvek rendszerének feltárásával biztosítja az épület hiánytalanságát. *Rickert* „neokantianizmusának” hallásánál erről nem szabad megfeledkeznünk.

Kant a modern filozófia úttörője. *Rickert* *Kant* szellemének örököse, *Kant* filozófiájának továbbépítője. Nincsen-e ezzel az eredményünkkel ellenmondásban fenti megállapításunk, mely szerint *Rickert* filozófiája nem tartozik a ma divatos filozófiai áramlatok közé? Divatos ugyanannyit jelent, mint modern; a modern szónak egyszerű fordítása. Nem azt mondjuk-e, hogy a modern kultúra filozófusa, *Rickert* nem divatos filozófus, más szóval, hogy a divatos *Rickert* nem divatos. Az ellenmondás így nyilvánvaló. Az ellenmondás eltűnik, ha különbséget teszünk a napi divat és a között, ami egy korszakot a maga egészében, általánosságban jellemez. Az utóbbiban egy egész korszak értékelése, kulturális tudata jut kifejezésre, az előbbiben egy pár évnék, esetleg évtizednek hullámzó érdeklődése. A *modern* kultúra filozófusa *Rickert* *ma* nem divatos. Ebben nincs semmi ellenmondás. Legfeljebb arra enged következtetni, hogy a divat szele antimodern irányzatok vitorláival játszik.

Mi az oka, hogy *Rickert* filozófiájának a ma nem kedvez? Újul fel ismét a kérdés. Az ok nem lehet csak az újdonság ingerének hiánya, sem a félreértett *Rickerttől* való idegenkedés. A korszellemet ilyen ingatagsággal, vagy felületességgel vádolni nem lehet. Az érdeklődés megváltozásának mélyebben fekvő okai is kell, hogy legyenek. Azokra kell most figyelmünket irányítanunk.

Feladatunk megoldásánál abból kell kiindulnunk, hogy *Rickert* lényegében *értékfilozófus*, ki *Kant*ból is a modern értékfilozófia megalapítóját emeli ki *Kant* egyéb tanainak háttérbe-szorításával. A filozófia *Rickert* szemében értékfilozófia, a valóság problémái mint filozófiai problémák szintén csak értékproblémák. Az érték pedig *nem létezik*, hanem lényege érvényében rejlik. Az érték lényege és transzcendens érvénye a filozófia problémája.

Épp ez az, ami ellen a jelenkor filozófiai áramlatai harci riadót fúnak. Az értékfogalom *Rickert* által adott metafizikamentes és pszichológiamentes magyarázata az érték léttelenítését, minden létől való megfosztását jelenti, melyet a jelenkori filozófia a maga *ontologisztikus tendenciáival* nem tud összeegyezt-

tetni. *Rickert* axiologizmusa szálla azok szemében, kiknek a lét, az egzisztencia a legfőbb filozófiai kérdés. *Rickert* értékfilozófiájával szemben *Maier Henrik* létfilozófiát ír, melyben az értékfilozófia ellen támadt aggodalmak szólalnak meg.¹

Maier nem tagad meg az értékidealizmustól minden érdemet. Tisztában van azzal, hogy a mult század második felének naturalizmusával, pszichologizmusával, hisztorizmusával, pozitívizmusával, relativizmusával stb. szemben az idealizmus felszabadító tett volt, mely a filozófia fejlődésének új lendületet adott. A naturalizmus tudománynak csak a természettudományt, tudományos módszernek csak a természettudományi módszert tartva, a szellemi tudományokat is a természettudományi módszer alkalmazásával akarta a tudomány rangjára emelni, ami nemcsak a szellemi tudományok fejlődését, de általában a szellemi élet sajátos jelentőségének felismerését is akadályozta. Pszichologisztikus, evolucionisztikus, pozitivistikus tendenciák érvényesülése a szellemi normák és magának az igazságnak elrelativizálására vezetett. Az idealizmus jogosan vette fel velük a harcot a szellemi tudományok, a szellemi élet önállóságának elismertetéséért, a szellemi normák jelentőségének megvédéséért. *Maier* akkor fordul az idealizmus ellen, midőn az jogos harca hevében a filozófia súlypontját a normák, illetve az azok alapjául felvett értékek szférájába helyezi át, amit azután a relativizmustól való félelmében a változó valóságtól függetlenít, elabszolutizál. Az értékek elabszolutizálása *Maier* szemében egyet jelent azok elszubjektívizálásával. És a szubjektívizmust annál veszélyesebbnek ítéli, minél inkább lazul a filozófia viszonya a természettudományokkal, sőt magával a természeti valósággal. A szubjektív idealizmus *Maier* vádjai szerint a maga valóságtól elforduló önkényeskedésével a filozófiát a többi tudomány előtt diszkreditálja, válságos helyzetbe sodorja. Hiszen a tudomány tárgya csak a valóság lehet. Az ismeret lényegében egzisztencializálás. A válság megoldásának kulcsa tehát: vissza a valósághoz! Nem értékfilozófiára, hanem létfilozófiára van szükségünk!

Míg *Maier* a filozófia tudományos fejlődése érdekében lép fel az „önkényeskedő“ idealizmus ellen és követel létfilozófiát, a divat fényében sütkérező *életfilozófia* épen a kritikai idealizmus tudományosságát, fogalmi megalapozottságát kifogásolja, abban látva a lét felé, az élet felé való törekvésnek igazi akadályát. A filozófia valódi problémája a lét, az élet. A filozófusnak az

¹ L. *Heinrich Maier*: Philosophie der Wirklichkeit. Erster Teil: Wahrheit und Wirklichkeit (1926) című művét és *Varga Sándor*: A mai filozófia válsága *Maier Henrik* valóság filozófiájának megvilágításában (1927) című közleményét. (Athenaeum, 13. köt.)

életet kell keresnie. Az élet pedig nem található a tudományban. Ellenkezőleg, a tudomány távol tart az élettől. Ha a tudomány az élet megismerését tűzi is ki céljául, akkor sem képes az életet a maga életességében,¹ jellemző egységességében megragadni, hanem kénytelen feldarabolni, eltorzítani, megölni azt, hogy ismeret tárgyává tehesse. Ami a tudomány fogalmaiban az élőből megmarad, csak annak holt váza. Röviden : az élet nem fér bele a tudományba, nem ismerhető meg fogalmaink által. A filozófiának ennél fogva, mihelyt tudatára ébred annak, hogy alaptémája az *élet megismerése*, el kell fordulnia a tudománytól, el kell vetnie a fogalmak „Maya-fátyolát“, amelyen keresztül addig az életet nézte, hogy az intuício fénysugaraiban az életet a maga közvetlen teljességében szemlélje. Az igazi filozófia a művészethez áll közelebb. Nem a gondolkodás, hanem az intuício az orgánuma ; nem elvont fogalmak, hanem szemléletes képek az eredményei. Nem léttelen értékproblémákat állít, hanem törekvése az étellel való egyesülés. Míg a tudomány a maga „képzeteivel“ az életet csak „kívülről“ ismerteti, a filozófus az „akaratban“ az élet „benső“ lényegét éri el. Sápadt teória helyett *hatalommá* fokozódó élet-akarat a divatos filozófia jelszava. Hogyne lenne ez a filozófia ma különösen népszerű, mikor életet hirdet egy háborútól meggyötört, életéhes kornak ?

A kor ontologisztikus törekvései adnak lendületet a különböző metafizikai irányok kifejlődésének, előtérbe nyomulásának is, melyek éppen ezért mind szembekerülnek *Rickerttel*. Az élet-filozófiával közös bennük, hogy a valóság lényegének feltárására törekednek, végső céljuk az *ens realissimum*. De különböznek tőle abban, hogy míg az életfilozófia bizalmatlan a fogalomalkotó ésszel szemben és az intuíciora bízta magát, addig ők intellektualista optimizmussal problémáikban az ész választját döntőbíróknak. *Neoskolaszticizmus* és *neohegelianizmus* fokozódó érdeklődéstől követve a metafizika renaissanceát készítik elő. Valóságot, *egzisztenciát* ígérnek ott, ahol *Rickert* csak *értékfeladatokat* képes állítani ; kész egységgel dicsekednek akkor, mikor az értékfilozófia egy megvalósítandó, teljesen azonban soha meg nem valósítható eszméről beszél. Amit az utóbbi csak szünetlen tevékenységgel vél *megközelíthetni*, azt ők már készen *adják*. Ha elfogadja adományukat, az emberiség egzisztenciához s egységhez jut. Minek fáradni elérhetetlen fantomokért, mikor azonnal révbe juthatunk ? S a mai ember fáradt és türelmetlen.

A kritikai filozófia és a skolaszticizmus viszonyának jellem-

¹ *Bartók*tól átvett kifejezés annak megjelölésére, amit idegen szóval talán vitalitásnak nevezhetnénk. (*Bartók Gy.* : A „rendszer“ filozófiai vizsgálata, 1928, 39. l.)

zésénél elegendő még *Kantnak* a középkori világnézethez való viszonyára gondolnunk. A Rickert-ellenes hegelianizmusban pedig annak alapfogalmára, az abszolútumra vetünk egy pillantást, hogy *Rickert* filozófiájának jellemét ez irányban is kidomborítsuk. A rickerti pluralizmus ellen küzdő hegeli monizmus az abszolútum fogalmában az érték és a valóság, a fogalom és a tárgy egybeesésére vezet. Az érték nem „lebeg” a valóság felett, mint *Rickertnél*, hanem benne rejlik a valóságban. Az abszolútum nem tűri a valóság és érték dualizmusát, hanem a kettőt egyesíti magában. A dualizmus csak a szubjektív reflexió eredménye, melynek, hogy úgy mondjuk, nincs kozmikus jelentősége. Ezért *Rickert* szubjektív idealizmusát „fel kell emelnünk” Hegel abszolút idealizmusába, a valóságtól függetlenített értéket vissza kell vezetnünk a valósághoz. Vissza a valósághoz! ez a divatos filozófiák közös jelszava.¹ *Hegel* tanának egyéb sajátosságaira itt rátérnünk felesleges. A különböző filozófusok most nem önmagukért szerepelnek, hanem csak annyira veendők tekintetbe, amennyire *Rickert* filozófiája helyzetének és jelentőségének megvilágításához hozzájárulnak. A *Hegel contra Rickert*-perhez még csak ennyit: a „dialektikai” processzusban egymásnak ellenmondó fejlődési stádiumok egymásra következésében kibontakozó abszolútum *Rickert* számára egy képtelenség, mert a filozófia alapelvevé az ellenmondást avatja, amit a filozófia, ha tudomány akar maradni, nem hagyhat ellenmondás nélkül. Az utóbbi megjegyzés azonban már átvezet *Rickertnek* a divatos filozófiai áramlatokon gyakorolt kritikájára.

Az életfilozófia kifogásolja *Rickert* transzcendentális idealizmusának a valóságtól, az élettől való *eltávolodását*. Kifogásának azonban nem a filozófia és az élet viszonyának új tudományos magyarázatában ad kifejezést, mely a hibát a tudomány módszereivel megszüntetné, vagy legalább is csökkentené, hanem egyszerűen elveti a fogalmak útján haladó tudományt és helyette az életet közvetlenül megragadó intuiciót állítja. *Rickert* elismeri, hogy intuíció szükséges az ismerethez, de hangsúlyozza, hogy az intuíció önmagában nem képez ismeretet. A szemlélet fogalmak nélkül néma. Téved az életfilozófia abban is, ha azt hiszi, hogy minden dualizmus kiküszöbölésével, közvetlenül az életet adja. Önámítását az „intuíció” szó miatt nem veszi észre, mely, mint az „ió” végű szavak általában, kétfélét jelent. Egyfelől tevékeny-

¹ A hegelianizmus térhódítására jellemző az eredetileg rickertista *Kroner* *Richard Hegel* felé fordulása: „Von Kant bis Hegel” 1921—1924. Továbbá *Heinrich Levy*: Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. 1927.

Csekklapot mellékelünk!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi **4 pengő**. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postátalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg. Következő számunk az 1929. év júniusában jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* május közepéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtitkár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, Somogyi József egyetemi m. tanár, III. Bécsi-út 88. III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjék azt titkáruunktól.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkeit számunkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemtől és zavaroktól mentjük meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál (Budapest VIII, Múzeum-körút 6.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. Moór Gyula: *A LOGIKUM A JOG-
BAN* 2-50 P
2. szám. Várkonyi Hildebrand: *A LÉLEKTAN-
MAI ÁLLÁSA* 1-80 P
3. szám. Nagy József: *A FEJLŐDÉS ESZMÉJE* 2-50 P

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII. Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. — Ugyanitt rendelhetők meg folyóiratunk egyes számai.

I. kötet. Halálának kétszázadik évfordulójangő.

II. kötet. **Bogár Cecília**: Okság ésrűség a fizikában Ára **3** pengő.

IV. kötet. **Aristoteles**: Politika. Ford. Szabó Miklós. 1924. Ára **4.50** pengő.

V. kötet. **Ottlik László**: A társadalomtudomány filozófiája. 1926. Ára **6.40** pengő.

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott. VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4–6. sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. XIII., XIV. évf. 6 P. Egyes füzetek is kaphatók a KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.
ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.

*

MOST JELENT MEG:
KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.
ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1929. — (Dr. Czákó Elemér.)

séget, másfelől a tevékenység tárgyát, vagy eredményét. A dualizmus az életfilozófiában sincs megszüntetve. Csak annyi történik, hogy a fogalom és a fogalmilag meghatározott tárgy dualizmusa helyére az intuitív szemlélés és a szemlélt tárgy dualizmusa lép. A filozófia és az élet közötti távolság tehát az életfilozófiában sem tűnik el. A közvetlen élet még nem életfilozófia, az élet szemlélete pedig nem azonos a szemlélt étellel. Az kétségtelen ugyan, hogy a szemlélet által nyert képek „színesebbek“ és „közelebb állanak“ a valóság heterogen kontinuumának kimeríthetetlen gazdagságához, mint a fogalmak. Viszont a fogalom határozott jelentése, mely a definícióban nyer kifejezést, ismereti értékben magasra kiemelkedik a szemlélet összefolyó képei közül. Tudni annyi, mint fogalmakban élni, tehát az élet felett élni. Az erről tudni nem akaró életfilozófia támadásai a tudományra nézve indifferensek.¹

Élesen állást foglal Rickert a hegelianizmussal szemben is. A dialektikai módszert, amint már említettük, elveti. Az antitetikus eljárás, mely az ellenmondást törvényesíti, az ellenmondásnélküliség előfeltételén felépülő tudományos gondolkodás megtagadása, amelyet Rickert, ki a filozófia tudományjellegének megőrzéséhez szigorúan ragaszkodik, nem fogadhat el. Az antitetikus eljárást alkalmazó dialektikai módszer máskülönben is veszélyes bölcseség. Midőn az irracionális *B*-t a racionális *A* tagadásából származtatja, tulajdonképp az irracionális *B*-t racionalizálja, az ellenmondás logikailag releváns fogalma alá kényszeríti. Az ellenmondás logikai kategória. Mi más volna ez, mint racionalizmus negatív előjellel? Az antitetikus eljárás, minden egyébtől eltekintve, a racionalizmus, illetve intellektualizmus egyoldalúságainak leküzdésére képtelen. Már ezért sem lehet a modern filozófia módszere. Rickert helyette a *heterotetikus eljárást* ajánlja, mely a *B*-t nem az *A* tagadásából származtatja, hanem az *A*-val együtt tételezi, egyiket a másik kiegészítéseként használva. Nem: *A*, vagy *B*, hanem: *A* és *B* a helyes filozófiai formula. Nem az *egyiket*, vagy a *másikat* kell választanunk, hanem az *egyiket* is és a *másikat* is birtokunkba kell vennünk, hogy *egészhez* juthassunk. Míg az antitetikus eljárás szegényes egyféleségre vezet, mert az antitezisben az *egyik* a *másik* miatt megsemmisül, a heterotézisben az *egyik* és a *másik* egyaránt érvényesül a maga sajátos jelentésében. A különböző jelentések különféleségét mindig respektálni

¹ Rickertnek az életfilozófiával való leszámolása bővebben „Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit“ (2. Aufl. 1922) című művében található. V. ö. Varga Sándor: „Élet és érték.“ Athenaeum, 13. köt.

törekvő *Rickert* a filozófiában csak heterotetikusan, heterologikusan járhat el. Tökéletes egésze, mely kizárja a világ gazdag különféleségének egyfésítéső elszegényesítését, csak heterotetice juthatunk.

Rickertnek többi ellenfelével folytatott harcaira kiterjeszkednünk nem szükséges. *Rickert* filozófiája helyzetének és jelentőségének megjelölésére az eddigi elég.

Rickert filozófiája mindenesetre állja a harcot. Rendszere, *Wundt* és *Cohen* óta a német filozófiának első jelentős rendszeralkotó kísérlete,¹ kimagasló bástya a jelenkor szellemi küzdelmeiben. Ha vannak is sebezhető pontjai, ellenfelei nem dicsekedhetnek előtte. Tudományellenes, másfelől tudományfeletti tendenciákkal szemben *Rickert* filozófiájának minden tudományonkívüli meghatározottságot elutasító, szigorúan tudományos jellegét a teoretikus ember éppoly előnynek kell hogy ítélje, mint a különböző kultúrák sajátos jelentőségét pártatlansággal érvényesítő világnézettan tárgyilagosságát, mely minden monisztikus erőszakoskodást, egyenlősítést kizár. *Rickert* filozófiája tudomány, de nemcsak a tudomány teoretikus értékén orientálódik, hanem az ateoretikus értékek kritikái teóriájával egészül ki. Ez kritikai módszerének eredménye, mely élesen belevilágít a problémák szövevényébe és nem engedi *egybeesni* az egyszer különbözőnek felismert dolgokat. A különfélék azonosulása, egybeolvadása, a sokféleségnek az egység által való elnyelése misztika és nem tudomány. A filozófia mint tudomány ilyen egységekre nem törekedhetik.

Mindez nem rokonszenves azok előtt, kik *mélységet* csak a homályban találnak és a kritikailag igazolt fogalmak világosságánál többre becsülik misztikus sejtelmek egymásbafolyó látomásait. Számukra *Rickert* filozófiájának érthetősége, *világossága* mélység hiányát, felületességet jelent. A tudományos filozófia azonban annál többet köszönhet *Rickertnek*, ki megmarad a *világosság filozófusának* akkor is, mikor a divat a homályt kedveli; ki a filozófia fogalmi jellegét semmi intuicióért, vagy más, *fogalomfeletti* bölcseségért feláldozni nem hajlandó. Értékfilozófiája kijelöli a tudományos bölcsélet kutatási területét és gazdag adalékot szolgáltat minden leendő tudományos bölcslethez. A filozófia fejlődésének útja nem mellette, hanem rajta át vezet.

Varga Sándor.

¹ V. ö. *Eduard Spranger*: *Rickerts System*. Logos. 12. köt.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

GIOVANNI PAPINI: *Szent Ágoston*. Fordította dr. Révay József. Előszót írta dr. Vass József. Budapest, é. n. 8r. VII+258 l.

Szent Ágoston életének megírása a legszebb és legcsábítóbb írói feladatok közé tartozik. Nemcsak azért, mert a szent ifjúkora tele van lelki hullámzásokkal, mélységesen emberi küzdelmekkel, tragikus bukásokkal és hősie fölfelétörésekkel, hanem azért is, mert olyan kitűnő kalauz áll az író rendelkezésére, mint a „Vallomások könyve“. És ahol a „Vallomások“ kalauzolása megszűnik, ott kezdődik a monumentális irodalmi alkotások hosszú láncolata, melyekben egy páratlanul nagy szellem szédületesen gazdag gondolatvilága és szenvedélyes, sokszor forró líraiságba olvadó Istenvágya hullámszik. Aki egyszer beletekintett ebbe a kimeríthetetlen szellemi kincsházba, az nem tud többé szabadulni varázsától.

Papini, a nálunk is jól ismert olasz konvertita író, aki megtérése után kiadott Krisztustörténetével világszerte méltó feltűnést keltett, szintén nem tudta megállani, hogy meg ne kísérelje a legnagyobb keresztény konvertita lelki portréjának megfestését. De vállalkozásában nem csupán írói ambíció hevítette. Bizonyos homályos gyermekkori emlékeken és az ifjúkori tévelygésekben való hasonlóságon kívül a szeretet és hála érzése is vezette tollát: így akarta viszonzni azt a megbecsülhetetlen segítséget, melyet megtérésében Szent Ágoston példája nyújtott neki. Ez meg is látszik művén. Kegyelettel és mélységes beleéléssel nyúl tárgyához és azon igyekszik, hogy hőstét minél közelebb hozza olvasóinak lelkéhez. Előadásában inkább egyszerűsége és plaszticitásra, mint színességre törekszik s az igazságot mindenütt eléje helyezi az írói bravúroskodásnak; a fellengzősséget és l'art pour l'art művésziességet tudatosan kerüli. Elbeszélésében szorosan követi a Vallomások fonalát, de mint vérbeli íróművész, nagyszerűen ért hozzá, hogy az ott csak érintett vagy homályban hagyott részletekbe életet és elevenséget vigyen. Megelevenítő ereje és plaszticitása valóban a legteljesebb elismerést érdemli.

Természetes, hogy Papinit Szent Ágostonban inkább a küzdő és fölfelé törekvő ember, mint a teológus és a bölcselő érdekli. Előszavában őszintén megmondja: „Én teológus nem vagyok, nem is hatolhattam be kockázat nélkül az ő rendszerének 'sűrű és eleven' erdejébe; úgy írtam, mint művész és keresztény, nem mint patológus és szkolasztikus.“ Tülskövetelés volna tehát részünkről, ha Szent Ágoston egyéniségének és jelentőségének mindenirányú méltatását várnók tőle. Ő csupán a szent emberi pályájának megrajzolására vállalkozott és ennek a feladatnak

emberül megfelelt. Ebből a célkitűzésből önként következik a könyv szembetűnő aránytalansága: az egésznek jó kétharmada a megtérés előtti időszakkal foglalkozik és csak egyharmada a keresztény Szent Ágoston hasonlíthatatlanul monumentális életművével.

Papini műve általában jól folyó és kellemes olvasmány, de nem hallgathatjuk el azt a fogyatkozását, hogy az író vaskos realitásában szereti a túlságosan erős színeket és az erőteljes, szinte brutális kifejezéseket: olyan hiba, mely Krisztustörténetében is minduntalan fejbekölínt bennünket. Ezzel áll összefüggésben, hogy az ifjúkori hibák színezésében még rálicítál Szent Ágostonra és nyakába akar varrni olyan bűnt is, mely ellen nemcsak a jóízlés, hanem a történeti igazság nevében is tiltakoznunk kell.

A fordítás becsületes, irodalmi értékű munka. Mindenesetre hálásak lehetünk a nagyérdemű áttűtetőnek, hogy e szép és egyéni értékekben gazdag életírás tolmácsolásával gazdagította szegényes Szent Ágoston-irodalmunkat. *Balanyi György.*

DWELSHAUVERS GEORGES: *Traité de Psychologie*. Paris, 1928. 672 l.

A szerző a kitartó, mélyenszántó munka embere. Ribot panaszkodott neki egy ízben, hogy mind a német, mind az angol lélektannak akadt már történetírója, a franciának azonban még mindig senkisé. Erre Dwelshauvers nekifogott a munkának, búvárkodott 11 esztendőn át, amíg megírta 1920-ban megjelent művét: „Psychologie Française Contemporaine” címen.

Még nagyobb gonddal készült életének — úgy látszik — főművére, összefoglaló lélektanának kiadására, melyben 30 esztendő tapasztalatait és elgondolásait szűri le. Ennyi ideje tanítja már a lélektant s közben három laboratóriumot alapít: egyet Belgiumban, a másikat Barcelónában, jelenleg pedig Párisban az Institut Catholique laboratóriumának szervezője és vezetője. Nagyobb műveket írt a lelki szintézisről és a tudattalan kérdéséről.

Művének megindítására az indítja, hogy Franciaországnak nincsen még összefüggő egységes lélektani kézikönyve, mely kielégítő tájékozást nyújtana a mai pszichológia alapfogalmairól és eredményeiről. A Sorbonne tanárának, Dumasnak szerkesztésében 24 munkatárs közreműködésével megjelent ugyan 2000 lapnál többre terjedő két hatalmas kötet, mely azonban inkább enciklopédia, hiányzik belőle az egység és arányosság és a háború kezdete óta a német lélekbúvárok munkáinak ismerete. Baudin összefoglalása nem ismeri a kísérleti eredményeket; csak ez

utóbbiakkal foglalkozik de la Vaissière, de ő is csak 1914-ig jut el, újabb kiadásán alig változtatott említésre méltót.

Dwelshauvers nem zárkózik el sem a szellemtudományos, sem a természettudományos módszerek elől és abban is előnyösen tér el a legtöbb francia írótól, hogy teljesen tájékozott a német lélektani munkásság területén. Jaenschet követve, maga is végez eidetikus vizsgálatokat és arra az érdekes eredményre jut, hogy Párizsban éppen a gyermekek nem eidetikusok, a felnőttek között ellenben könnyen akad kísérleti személyre (367—378. l.). Úgy látszik abban is igaza van, hogy szintézis elméletével régen megelőzte Wertheimer alaklélektanát vagy Krüger strukturális pszichológiáját. Nem követi az újabb irányokat a lélektani műszavak értelmének kiforgatásában, sőt egyenesen megrójjá például Semont, ki új szavak gyártásával iparkodik az emlékezet homályos területén több világosság látszatát kelteni.

A ködös szavakon és a homályos fogalmakon kívül a lélektan válságának okát abban látja, hogy egyesek, mint például az amerikai magatartás lélektanának hívei, mereven ragaszkodnak egy módszerhez és nem akarják felérni ésszel, hogy más nézőpont is jogosult, nemcsak az övék. Mások viszont régi hagyományokhoz szegődnek s az asszociáció, a képzelet, ítélet stb. funkciók olyan szerepet töltenek be náluk, mint a régi mitológia istenei. Effajta egyoldalúság kikerülésére Dwelshauvers részletesen ismerteti a lélektan valamennyi módszerét (49—101. l.) és kellő helyen változtatva alkalmazza ezeket.

A módszerek után gazdag, változatos fejezetben általános alapvetéssel próbálkozik: „A lélektan nagy irányai” címen. Minden lelki folyamatban a következő három egyetemes, másra vissza nem vezethető mozzanatot véli felfedezni: *szintézist, automatizmust és a tudattalan dinamizmust.*

A szintézis a francia lélekbúvárok kedvenc szavajárása, a Dumas-féle nagy mű majd minden lapján fellelhető, de seholsem foglalkoznak a fogalom pontos megállapításával. Erre vállalkozik több évre terjedő szakmunka alapján a szerző. Szerinte különböztessünk meg minden lelki élményben tárgyat és folyamatot. Minden tárgyi élmény szintézis eredménye, mert elemző eljárással sose jutunk tiszta elemekhez. A legegyszerűbb szemlélet (érzet) vagy az akarás már bonyolult feladatok terméke. Minden lélektani tény más és több, mint az elemek csoportosítása. A folyamatokban is együttműködést, kölcsönös egymásbaolvadást találunk (interpénétration, synergie), melyben az egész uralkodik a részen. Minden lelki működést csak akkor értünk meg, ha alárendeljük a tapasztalati énnak, mely valóságos egység és nem fizikai, kémiai jelenségek foglalata. A szintézis nagy törvénytét

éppúgy megtaláljuk a metafizika elvont rendszereiben, a következtetések logikai egységében, mint az érzéki szemléletben vagy a képzetek folyamatában. Az akarás sem indítékok összege, jellemvonások foglalatja, vagy előbbi mozdulatok ismétlése, hanem mindezekről különböző választás, elhatározás, irányítás.

A lelki élet másik egyetemes ténye a szokás (habitude), melynek tudományos feldolgozása még mindig a leírás fokán áll. Hatásaként a következő tényeket sorolják fel. Eltompítja az érzékenységet, de ennek fejében a szervezet szükségletévé válik. Ebből érthető a szenvedélyek egész tragikumja. Mindig jobban csökken bennük a kellemes érzelmi elem, mert nagyobb a differenciális küszöb, viszont nő a szükséglet s vele a diszharmónia a vágy és kielégítése között. A szokás továbbá megkönnyíti, természetessé teszi a mozdulatok kivitelét és kibővíti a rájuk fordított erőt. Értelmi téren is segít a számtan, a nyelvtan vagy a jogi szabályok alkalmazásában. Általában a szokás törvénye tárja fel előttünk, miként keletkeznek bennünk azok a mechanizmusok, melyek a gondolkodásra termett embert segítik célja elérésében.

Lelki életünk harmadik általános mozzanata a tudattalan tényezők szereplése. Nemcsak észre nem vett elemek ezek, mint sokan vélik, hanem semmiféle önmegfigyeléssel, a leg gondosabban alkalmazott wüzburgi módszerrel sem közelíthetők meg, csupán hatásaikból vont következtetéssel érhetők el. Ilyen mindaz, amit örökölt vagy szerzett természetnek nevezünk: ösztönös hajlamok, melyekből tulajdonságok, jellemvonások alakulnak; talentumok, képességek, melyekből készségek fejlődnek. Létükről természetükről kizárólag akkor szerzünk tudomást, ha érintkezésbe kerülnek a külvilággal s ennek következtében működni kezdenek. (L. részletesen Athenaeum XIV. k. 278—282. 1.)

Ezt a hármas mozzanatot igyekszik Dwelshauvers kimutatni minden lelki jelenségben és tagadhatatlanul értékes megállapításokra bukkan. Nagy érdeme az is, hogy saját elmélete nem teszi elfogulttá a tények szavával szemben, mert ezek előtt mindig meghajlik.

A lelki jelenségek részletes tárgyalását az eddigi szokástól eltérően az érzelem és a mozdulat pszichológiájával kezdi s ezek végeztével tér át az érzetekre. Ezekből a relative felfogott elemi élményekből alakulnak 1. az érzéki szintézisek: szemlélet, képzet, asszociáció, tér és idő; 2. funkcionális szintézisek: emlékezés, figyelés, teremtő képzelés, beszéd; 3. magasabb szintézisek: gondolat, akarát és a tartós érzelmi állapotok, személyiség, jellem. Befejezésül méltatja az intelligencia és erkölcsiségvizsgálatokat és továbbfejlesztésre buzdítja munkatársait, „mert a jó

akarat és a termelő munka többet ér a világ minden kritikájánál.”

A szerző ezzel a gondos munkával elérte célját. Nagyszerű összefoglaló áttekintést nyújt a francia lélekbúvárok módszereiről és fő elméleteiről. Ha nem is versenyezhet eredetiségben Pierre Janet vagy Piéron újszerű vívmányaival, szintézisben, távlatokban felülmúlja ezek műveit és méltó arra, hogy nálunk mindenki átdolgozza, aki komolyan érdeklődik a lélektani kutatás iránt és nem kíván a nálunk legelterjedtebb német irányok uszályhordozójává lenni.

Mester János.

DIETRICH VON HILDEBRAND : *Die Idee der sittlichen Handlung*. Halle, 1930. Niemeyer, 127 l.

D. v. Hildebrand előfeltevéseiben, módszerében, sőt gondolatmenetében és stílusában is *Husserl* és *Scheler* tanítványának bizonyul, mindamellett jelentős, önálló lépésekkel viszi tovább a fenomenológiai kutatást, sőt többször erős kritikai álláspontot is képvisel Schelerrel szemben.

Scheler felújította az etikában *Sokrates* gondolatát (az erény tudás), amennyiben szerinte a centrális erény : a szeretet egyúttal az az egyetlen szellemi aktus is, mely eddig ismeretlen, új értékeket fedez fel, mely gyarapítja ismereteinket az értékek világában. Hildebrand ezt az elgondolást tagadásba veszi. Szerinte a szeretet egyfajta „Wertantwort” : igenlő állásfoglalás, értelemmel teli, intencionális „válasz” a már megismert értékekkel szemben.

Az állásfoglalást H. élesen különválasztja mindennemű tudomásúvételtől. Az utóbbi esetben „én”-ünk mintegy üres és csak a tárgyi oldalon találunk tartalmat. Az állásfoglalás ellenben — amilyen pl. az öröm, a lelkesedés, sőt a meggyőződés, akarat és szeretet is — az alany intencionális válasza a tárgyi világgal szemben, mely számunkra a tárgyi világról semmiféle ismeretet nem közvetít. Az erkölcsös cselekvésben az akarati állásfoglalás mindig igenlő válasz egy értékkel szemben. Erkölcstelen ellenben az oly akarat, mely értéknek, vagyis „önmagában fontos” dolognak megvalósítására nem irányul, hanem egy pusztán relatíve, „nekem fontos” cél elérésére, még pedig annak ellenére, hogy ez a cél értéktelen. Figyelemreméltó e ponton az a gondolat H.-nál, mely szerint minden érték *abszolút*, a rajta épülő „kell” *kategórikus*. Ezzel szemben az értéktől mentes célok és motívumok csak hipotétikus imperatívuszt jelentenek. E gondolat *Kanthoz* tér vissza, anélkül azonban, hogy H. Kant formalizmusát is magáévá tenné. H. szerint az akarati állásfoglalásnál szerepelnek ugyan formális értékhordozók is, melyeknek hiánya erkölcsi hibát, meglétele erkölcsi hibátlanságot, helyességet jelent, a cselekvés tulajdonképeni, specifikus erkölcsi értékét azonban, főleg az érték magasságát, a

tartalmi elemek határozzák meg : az az érték, melyet az akarás realizálni törekszik.

Sőt az erkölcsös cselekvésnek vannak spontán értékforrásai is, melyek már egyáltalában nem az akarásból származnak, pl. egy cselekvés acélos, átütő ereje, nagylelkű előkelősége, szelíd jósága, vagy szerénysége, ellentétben az értékellenesség spontán forrásaival, pl. valamely cselekedet gyenge önállótlanásával, kicsinyességével, *ressentiment*-jával. Ezek a spontán értékforrások is mutatják, mennyire nem áll helyt Kant nézete, mely szerint az erkölcsi érték egyetlen hordozója az akarat.

H. műve egészben véve és pl. Schelernek ugyanezen a területen végzett vizsgálataival összemérve, hiányosnak és egyoldalúnak mondható. A cselekvés egészében csak az állásfoglalást és az elhatározást veszi figyelembe és oly fontos mozzanatokat, mint pl. a választás aktusa, a vágy és törekvés (szemben a szűkebb értelemben vett akarással) egyszerűen agyonhallgat. Szempontjai, számos, figyelemreméltó gondolata, szubtilis és termékeny elemzései, éles különbségtévesztései és precizitása azonban egyoldalúságai és hiányai mellett is jelentős munkává teszik.

Noszlopi László.

H. RICKERT : *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 1930. 244 l.

Rickert filozófiájának alapvető gondolata és célja egyfelől, hogy az értéket, érvényességet, „kell“-t függetlenítse, elválassza a valóságtól, másfelől mégis, hogy kikutassa, miként zárul össze az így keletkezett szakadék érték és realitás között. Annak a „közbenső birodalomnak“ a felfedezése, mely érték és valóság összekapcsolódását jelenti, Rickert szerint a filozófia végső, általános problémája.

E problémának egy részlet-ését tárgyalja a fenti könyv is, annak a kapcsolatnak alakjában, mely logika és ontológia között kínálkozik, a logikai tétel (ítélet) kopulájának (*est*) egyszerre logikai és ontológiai jelentősége folytán. A könyv terminológiája, Rickert régebbi műveivel szemben, érdekes változást mutat. Ontológia Rickert szerint is a létezőről szóló tan. Létezik pedig minden dolog, minden, ami csak fennáll, ami valami, nem semmi. A létezés tehát a legáltalánosabb fogalom, mely nem áll ellentétben az érték fogalmával sem, sőt ellenkezőleg, az érték sem más, mint a létezésnek egy fajtája. Az exisztencia fogalma már szűkebb : az érték, érvényesség nem exisztál, bár van, létezik. Mindazonáltal van ideális exisztencia is : a matematikai alakzatoké.

A reális exisztencia, végül, lehet érzéki (pszichikai és fizikai), vagy érzékfeletti (metafizikai).

Rickert az ontológia és logika egymásra-utaltságát emeli ki. A logikai tételnek mindig van *tárgya*, amire érvényes, a tárgy pedig valami létező. Viszont az ontológiai világtól is elválaszthatatlan a maga logikai strukturája. A könyv első része a logika, második része az ontológia nézőpontjából vizsgálja problémáját.

Az első rész megállapítja, hogy a legegyszerűbb, ősi, logikai alany szemléletesen adott „valami“, mely csak az azonosság általános gondolatformája (*a est a*) alá tartozik, egyébként határozatlan, minden ismeret-állítmánytól mentes még, de ezért egyúttal szabad is minden, neki megfelelő állítmány számára. A legegyszerűbb ismeretállítmány pl. a valóság, vagy az érvény fogalma. Ezek azonban még ugyanolyan kevésbé adnak igazságot, vagy tárgyi ismeretet, mint az izolált alany. Az igazsághoz és a tárgyi ismerethez az „egy“ és a „más“ dualitása szükséges: az alanyról (a) valami *mást* állítunk (*a est b*). Alany és állítvány szintézise ez, a kopula által összekötve, de egyúttal el is választva, mint ketősség.

A könyv második részében azután a kopula, a „lét egyáltalában“, mint legáltalánosabb állítvány és a fenti dualitás végső egysége szerepel, mely *csak* állítvány lehet. Az ontológia tudománya csak úgy lehetséges, ha előzetes logikai vizsgálódásokra épít, melyek a „lét“ fogalmának és fajainak logikai jelentését tisztázzák. Az utolsó fejezet a lét negációjával, a „semmi“-vel foglalkozik, mely „más“ szemben a léttel általában. Az így kifejlesztett dialektikában Rickert azt a metafizikai problémát látja, melyet már Platon, Hegel és az újkori német misztika „negatív teológiája“ felvetett. (A magunk részéről itt logikailag természetesebbnek tartanók Istent „egy“-nek és a világot Istenhez viszonyítva „más“-nak felfogni, tehát a fordítottját Rickert e ponton természetellenes gondolkodásának, mely anthropocentrikusan Istent tartja „más“-nak és így a „semmi“ fogalmával bizonyos nézőpontból egybeesőnek, a világhoz viszonyítva.)

Rickert könyve soká érlelt gondolatoknak nagy filozófiai felkészültséggel való kifejtése, egyúttal azonban jellegzetes példája a német filozófia általános hibájának: minden mélysége mellett, hihetetlenül körülményes, bonyolult, nehézkes, hosszadalmas.

Noszlopi László.

PAUL HÄBERLIN: *Allgemeine Aesthetik*, Besel, Kobersche Verlagsbuchhl. 1929. 322 l.

Érdekes, de nem öröndetes jelensége a modern esztétikának, hogy mialatt más filozófiai diszciplinák több-kevesebb sikerrel

oldogatják problémáikat, az esztétika minduntalan önönmaga problémája lesz. Régebben Dessoir, újabban E. Souriau reformálták meg gyökeresen a hagyományos esztétika fogalmát — nem sok sikerrel. Az előttünk fekvő munka hasonló céllal indul s nagy metafizikai távlatú, egylendületű dialektikájú gondolatmenete teszi célját elődeinél könnyebben elérhetővé.

Szerzőnk Kant óta hagyományos pontról indul el : a szépség első kritériuma az, hogy nem azonos a kellemessel, mivel ez mindig valamely szubjektív cél szempontjából tekintett kvalitása a dolgoknak. De nem is érték, sem nem kvalitás, objektív tárgyi tulajdonság a szépség, mivel ezek a fogalmak mind vonatkozást, megítélést, problémát jelentenek : a szépség maga a problémátlanság, „die Fraglosigkeit des Existierenden selbst“. Épp ebben rejlik a szépség metafizikai szerepe : a maga teljes egészében problematikus, küzdelmes, forrongó valóságáradat közepett ez az egyetlen nyugvó pont, egy önmagának elegendő problémátlan világ. A „morális világhoz“ szükségkép hozzátartozik előfeltevéskép a dualitás, a problematika : tökéletes világban nincs értelme a cselekvésnek. A morális világ nem-létezőknek a létét akarja : mihelyt azonban igazán „létrejött“ valami, nincs már benne semmi akaratszerű, hisz az akarat a „nemlétező“-vel függ szükségképen össze. Ez a paradoxon mindenütt ráknéhezedik a valóságok világában s ez alól a nyomasztó érzés alól szabadít fel a szépség. De tiszta formájában ezt sem észlelhetjük : „szép tárgyról“ csak akkor beszélhetünk, ha van egyáltalán tárgy, már pedig minden tárgy problematikus. Az esztétikai élet tehát egy kompromisszum : morális és esztétikai mozzanatok keveréke. Lényegében minden szép lehetne, ha morális gátlásaink nem lennének. Így azonban csak azt a tárgyat tartjuk szépnek, amely moraliter aránylag legkevésbé problematikus. Ennek megítélése ízlésünk dolga : az ízlés teljes egészében morális jellegű lelki képesség, mivel a szépség, mint abszolút mozzanat nem fokozható, nem hasonlítható és nem mérhető. Hogy a művész mit alkot s az élvező mit tart szépnek, merőben attól függ, hogy a morális problémáknak mely fokán áll : éppen itt a művészet karakterológiai jelentősége.

Ha az esztétikum teljes egészében problémátlan valami, nyilvánvaló, hogy az esztétika nem lehet sem a szépség, sem a művészet filozófiája, mert filozófia problémák nélkül elképzelhetetlen. Elképzelhetetlen — szerzőnk szerint — egy értékelméleti esztétika, mivel minden érték cél, tehát probléma : „Möge endlich die Torheit verschwinden, dass man für die Schönheit einen Platz unter den Werten sucht.“ (L. 71. o.) Az esztétikának, mint tudománynak csak egyetlen problémája lehet : mikép lehetséges egy teljesen problematikus világban egy önmagának elég esztétikai

világ s mi ennek az értelme? A kérdés moraliter nem oldható meg : a morál nem magyarázhatja meg önmagát, mivel ez előtt az antinomia előtt áll, hogy vagy a problémátlan lét a célja, de akkor nem önértelmű, vagy önértelmű, de ekkor — mint minden önelvű küzdés — eo ipso értelmetlen ; a művészet viszont semlegesen áll szemben minden „Sinnfrage“ felvetésének. A kérdés csak a vallás síkjáról oldható meg : művészet és morál sem egymást, sem önmagukat meg nem magyarázhatják, tehát nyilván a kettő fölött van a megoldás. „Die Frage der Aesthetik kann nur religiös gelöst werden.“ (321. o.)

Ha az eklekticizmus a filozófus legnagyobb bűne, Häberlin-nél megtalálhatjuk a legnagyobb filozófiai erényt : az eredetiséget. De ez a nagylendületű dialektika — sajnos — osztozik minden dialektikus filozofálás közös hibáiban. A főbb szempontok, melyek alapján a metafizikailag és axiológiailag helytelen tételeket egy részletes kritika cáfolhatja, a következők. A legtöbb dialektikus filozófia abba a logikai hibába esik, hogy — a polaritás szupponolásával — a principium contradictionist nem a pr. identitatis corollariumának, hanem önálló alapelvnek tekinti. (L. 97. o.) Ebből folyik szerzőnk sok tétele is. Pl. „Wille und Gegenwille zusammen machen also jene eine zwecksetzende Seite der Realität aus; das „Gute“ konstituiert erst mit dem „Bösen“ zusammen das Moralische.“ (L. 100. o.) Figyelmen kívül hagyja azonkívül a tiszta logikából folyó ama tételt, hogy tétel = helyes tétel. (L. 97. o.) Metafizikai szempontból a hatás, ellenhatás, okozás fogalmait nem tartja szem előtt a maguk tisztaságában. Végül pedig : axiológiailag lehetetlen következtetései téves értékfogalmára vezethetők vissza. Így pl. szerinte : Zwecke, Ziele, Werte teljesen azonosak. (L. 79. o.)

Tehát Häberlinnek sem sikerült a hagyományos esztétika-fogalom helyébe egy egészen újat teremteni. Ennek ellenére, munkája egyike a modern metafizikai esztétika legkiválóbb alkotásainak : komoly filozófiai alapbeállítottsága, határozott eredetisége tesz azzá. Ha egy pár végső következtetése nem is áll helyt az esztétikum nem dialektikus, hanem adekvát vizsgálatának szempontjából : e dialektikus gondolatmenet olyan munkahipotézis, mely tévedései ellenére is termékeny lehet a mai esztétikában.

Mátrai László.

FORKE ALFRED : *Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises*. A Baeumler-féle Handbuch d. Phil. 13—15 füzet. München, 1927. 216 l.

Forke e művében a rendelkezésére álló kiváló hamburgi könyvtár segítségével először kísérli meg az európai irodalomban a kínai bölcsélet tételes feldolgozását. Nagy szakértelemmel

rendezi a problémákat, melyeket a kínai gondolkodók három-ezer esztendőn át felvetettek és magukat a szerzőket megszólaltatva, higgadtan mérlegeli a különböző megoldásokat. Külön gonddal kíséri az évezredes nyelvfejlődést, a sokrétű jelentményekeket, hogy a szerzőt jól megértse, olvasójával emberi lehetőség szerint megértesse, ami a kínai írók kihagyásokban és allegóriákban egyaránt gazdag nyelvezetét figyelembevée óriási feladat. Nagy érdeme az is, hogy először dolgozza fel az újabb bölcselőket egész Kr. u. XVIII. századig. Kár, hogy a legújabb kort nem tárgyalja, mert Liu-Kin-Yüpin, Rómában a kínai nyelv és irodalom tanára szerint az utóbbi évtizedekben teljesen megváltozott a kínai intelligencia nevelése és világnézete. Eddig minden gyermek megtanulta a régi klasszikusokat, ezekből merítette életfelfogását, jelenleg már csak az egyetemeken magyarázzák, mint régi filozófiai történetet.

Szerzőnk előljáróban bemutatja, milyen nehézséget gördít a szabatos gondolkodás elé a kínai nyelv nagy jelentménytartománnyal rendelkező szavaival, kihagyásos mondataival, konkrét dolgokat ábrázoló bonyolult írásjegyeivel. Alapos tanulmányának eredményeit a következőkben foglalhatjuk egybe.

A logika terén a kínaiak nem alkottak összefüggő egészet, csak mellékesen foglalkoztak vele etikai, jogi kérdések tárgyalása alkalmával. A következtetés, fogalomalkotás műveleteit gyakorolják ugyan, de rendszeres felosztásukat nem ismerik. A szofisztikában nagy jártassággal bírnak.

Az ismeretelméletet is a szofiszták fejlesztik három kérdés felvetésével: Mi az ismeret? Honnan származik? Mi a dolog, milyen tulajdonságokkal rendelkezik, valóban olyan-e, mint amilyennek mi látjuk? Ezekre a kérdésekre Hui-ce a szélső idealistákhoz, vagy eleai Zenonhoz méltó feleletet ad: a tér, az idő, a mozgás és minden változás a mi képzetünk. A kör nem kerek és a négyszög nem négyszögletű, a fekete kutya fehér...

Az ismeretelméletnél sokkal nagyobb eredménnyel művelték már ősidőktől fogva a *metafizikát*, de csak Kr. u. XV. században foglalták rendszerbe. Minden nyugati rendszer előfordul náluk: materializmus, spiritualizmus; monizmus és dualizmus; atheizmus, pantheizmus és theizmus.

A természetbölcsélet terén már Kr. e. kétezer esztendővel találkozunk a világ keletkezéséről, pusztulásáról szóló gondolatokkal s az öt lételemről szóló tannal. De az öt lételemet (föld, víz, tűz, fa és fém) csakhamar visszavezették két őselemre a Jin és Jang (jen) tan értelmében. Ezt a két őselemet használják fel a lélektani kérdések megoldására is.

A lélektan korai fejlődését előmozdította az ősök szelle-

mének kultusza, mely az egész kínai kultúrélet hatalmas tényezője s ezenkívül a fejlett etikai érzék. Mindkettő megkívánja az ember szellemi életével való foglalkozást. Az alapfogalmakat jól kifejtik, de részletekben és rendszerességben nem mérkőzhetnek az indusokkal, még kevésbbé a nagy görög gondolkodókkal.

Legjártasabbak a kínai bölcselek *etikai téren, főleg társadalmi etikában*. Náluk a tudományos gondolkodás nem természetbölcselettel kezdődik, mint a görögöknél, sem pedig lélektani, metafizikai eszmélődéssel, mint Indiában, hanem gyakorlati állambölcselettel. Ezen a téren egész századunkig uralkodó szerep jutott Konfu-cenak, kinek eszméiből még a mi államférfiaiink is sokat tanulhatnak. De — úgy látszik — hiába mutatott be még 1914-ben is áldozatot Konfu-ce szellemének Juan-Si-Kaj, a régi tekintélyét nem tudják visszaállítani. Ő egyébként is inkább a tisztviselőosztály és a művelt rétegek törvényhozója volt. A tömeg inkább Meng-cet (Me-ti) követi, kinél az emberszeretet őszintébb hangjai csendülnek meg. *Egyéni etikában* az elmélkedő természetűek Lao-cera, majd Buddhára hallgatnak, a szabadosok pedig Sang-Janggal, Tsi állam egykori vaskancellárával, Nietzsche előfutárával az élükön tagadnak minden erényt, minden állandó erkölcsi értéket. Fő a hatalom, az ügyesség és ravaszság.

A függelékben Florenz, a japán irodalom tanárának segítségével ismerteti Forke a *japán-kínai filozófiát*, mely nagyon hasonlít a rómaihoz. Amint a rómaiak majd minden gondolatukat a görögöktől kölcsönözték, de alkalmassá tették a megvalósításra s a gyakorlati cél érdekében válogattak a különböző rendszerek között, hasonlóképen jártak el a japánok az eszmeindító kínai irodalommal.

A filozófia minden ágának tárgyalása után bőséges irodalmat nyújt a szerző, feltűnő azonban, hogy a sok apró szerző mellett nem találja említésre méltónak a nagy francia sinológust: Wiegert, ki 3000 műnek tartalmát dolgozza fel és akit a római Yüpin s a katolikus misszionáriusok Kína legjobb ismerőjének tartanak.

A pontosságra törekvő fordítás s általában az egész mű tömör nyelvezete elaprózott beosztása nem valami könnyű olvasmányt nyújtanak, de mint a kínai gondolat első rendszeres feldolgozása, határozott nyeresége az új filozófiai irodalomnak.

Mester János.

KUNTZE FRIEDRICH: *Erkenntnistheorie*. Handbuch d. Philosophie 16. füzet. München, 1927. 112 l.

Az ismeretelmélet legfőbb kérdésében elméletileg három irány lehetséges és ugyancsak három fejlődött ki a történelem

folyamán. Hogyan ismerjük meg az eszméket? Erre a kérdésre Platon és követői azzal válaszolnak, hogy az emberi elme eszmélő képességgel intuitív erővel rendelkezik. Ezt a szemlélő erőt tagadja Kant és sok magyarázója. Közvetítő álláspontot foglal el Aristoteles, ki az egyes dolgok érzéki szemléletéből emeli ki a lényeges vonásokat.

A három irány közül Kuntze csak kettőt ismert: Platont és Kantot. Legerősebb Kant feldolgozásában, itt valóban nagy szorgalommal és világosan, tömören foglal össze minden idevágó kérdést. Helyesen tárgyalja Sokrates és Platon felfogását, de szinte érthetetlen, hogy nem is említi Szent Ágostont, ki irradációs elméletével a keresztény platonizmust alapította. Nem szól továbbá az újkor legeredetibb platonizmusáról, a fenomenológiáról, mely pedig elsősorban ismeretelméleti kérdés. A közvetítő iránnyal alig törődik. Magával Aristotelessel öt lapon végez. Aquinói Szent Tamásról egy szót sem szól, pedig Grabmann művei alaposan kimutatják nagy jelentőségét az ismeretelméletben.

Kelleténél többet foglalkozik az újkor fizikájával, Keplerrel és Galileivel, kiket a racionalizmus alapvetőinek tart.

Egészben véve gyors, kevésbbé gondos munkát végez, a nagy Handbuch átlagos nivóját nem éri el. Érdeme azonban, hogy az ismeretelmélet eddig hiányzó történetéről iparkodott áttekintést nyújtani.

Mester János.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Legutóbbi jelentésünk óta Társaságunk hat ízben tartott *felolvasóülést*, amelyek közül az egyik Szent Ágoston halálának másfélévezredes évfordulója alkalmából a nagy bölcselem emlékének volt szentelve s amely nemcsak tárgyánál és jelentőségénél fogva magaslott ki rendes felolvasóüléseink sorából, de külsőleg is az ünnepi alkalomhoz méltó keretekben folyt le és örömdetes módon a szokottnál is nagyobb számban vonzotta tagjainkat és az érdeklődőket Társaságunk körébe. A felolvasások tárgya a következő volt:

Noszlopi László: Etikai személyelmélet.

Prof. F. I. J. Buytendijk (Groningen): Neuere tierpsychologische Untersuchungen.

Pauler Ákos: Szent Ágoston és a modern gondolat.

Schütz Antal: Szent Ágoston karakterológiai jelentősége a De Trinitate című műve alapján.

Madzsar Imre: Időhatár és térhatár.

Varga Sándor: Rickert filozófiája.

Ivánka Endre: A „Tiszta ész kritikája“ bölcsészettörténeti jelentősége.

Társaságunk választmánya 1930. október hó 29-én tartott ülést, amelyen elhatározta, hogy az Athenaeum eddigi terjedelmének biztosítása érdekében a M. Tudományos Akadémiával tárgyalásokat folytasson, amennyiben az Athenaeum megindulása-kor a M. Tudom. Akadémia kiadásában jelent meg s csak utóbb (1915) vált jelentős akadémiai támogatás mellett társulatunk kiadványává. A tárgyalások eredménnyel jártak, úgy hogy folyóiratunkat ismét a régi terjedelemben reméljük megjelentetni.

Társaságunk ügykezelésében titkárunk, *Somogyi József* egyetemi magántanárnak a szegedi polgári iskolai tanárképző főiskolához történt kinevezése következtében változás állt be. Somogyi már egy évtized óta lankadatlan buzgalommal és önfeláldozással látta el Társaságunk adminisztratív ügyeit és nem csekély mértékben az ő gondoskodásának és körültekintő munkásságának köszönhető, hogy épp a legnehezebb években Társaságunk élete zavartalanul folyt. Most, mivel Társaságunk székhelyéről való távozása az ügyek további intézését számára módfelett körülményessé tenné, az adminisztráció ellátását második titkárunk, *Prohászka Lajos* egyetemi magántanár vette át.

Hegel-centenárium. A nagy filozófus halálának százéves évfordulójával kapcsolatban az Athenaeum szerkesztője örömmel venné, ha munkatársaink új adatokkal világítanák meg a magyar szellemi életnek Hegellel való kapcsolatát. Előre jelezzük, hogy jövő számunkban Pukánszky Béla tanulmányát hozzuk s valószínűleg egy Hegel-monografiákat tartalmazó kiadvány is ez évben befejezéshez jut. Az alább közölt felhívás mutatja a külföldi tudós világ érdeklődésének megnövekedését, melyre tagjaink szíves figyelmét felhívjuk.

Hegel-kongresszus. Berlinben, 1931 októberében a nagy filozófus halálának százéves évfordulójára gyűl össze a 2. nemzetközi Hegel-kongresszus a Hágában mult évben alapított „*Nemzetközi Hegel-szövetség*“ indítására a berlini egyetem tanárainak s a tudós világnak közreműködésével. Az ülések október 18-án kezdődnek s hat napig tartanak. Baillie (Leeds), Hessing (Bennekorn), Calogero (Róma), Wigersma (Haarlem), Baer (Halle), Tschizewski (Zähringen), Larenz (Göttingen), Glockner (Heidelberg), Wolff (Hamburg), Lasson (Berlin), Stenzel (Kiel), Kroner (Kiel) máris bejelentették előadások tartását. A kongresszus alkalmával a Staatsbibliothek Hegel kézírataiból, könyvei, képei köréből külön kiállítást rendez, s különböző kedvezményeket helyez kilátásba a rendezőség. A kongresszuson résztvenni szándékozóktól az ügyvitellel megbízott dr. Helfried Hartmann, Berlin-Britz. O.-Bräsigstr. 34. címre, mielőbbi jelentkezést kér.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Der Hl. Augustinus und der moderne Geist.

Von Prof. A. VON PAULER.

Die Wahrheit, dass die allgemeinen Merkmale der Gegenstände als ihr objektiv-konstitutiver Faktor zu betrachten sind,¹ hat zuerst Platon, dann aber am tiefsten der hl. Augustinus erblickt. Indem er den gewissesten Urgegebenheiten nachforschte, entdeckte er diese in den Tiefen der *individuellen* Seele und in der Idee der *Gottheit*, welch letztere wir (wenn auch nicht in ihrer Vollkommenheit) im Erlebnis der unendlichen Liebe und der ewigen Wahrheit ergreifen. Diese augustinischen Lehren bilden in den verschiedensten Formen auch in dem neuzeitlichen Denken einen stets lebendigen Wirkungsfaktor; ihre Spuren können in den Systemen von Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Rosmini, Gratry, Bergson, Husserl und Scheler verfolgt werden.

Die charakterologische Bedeutung des hl. Augustinus auf Grund seines Werkes *De Trinitate*.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton SCHÜTZ, Budapest.

Der Intuitionismus des augustinischen Philosophierens ist innerlich verwandt mit der charakterologischen Erkenntnisart: nicht kausale, sondern symbolische, physiognomische Beziehungen sind ihr eigentümlicher Gegenstand. Anerkannt ist ferner, dass die Werke Augustins eine unerschöpfliche Fundgrube für „geformtes charakterologisches Material“ (Klages) sind. Es muss daher einmal ausdrücklich auf Augustins grundlegende charakterologische Bedeutung hingewiesen werden, die hier an seinem „charakteristischesten“ Werke über die hl. Dreifaltigkeit illustriert wird.

In diesem Werke wird das Absolute als wesentlich charakteromorph erwiesen, als ein verborgenes Ansichseiendes, das wesentlich als „charakterisiert“ in Erscheinung tritt, indem es, wiederum wesentlich, ein Fürsichsein entgegengesetzter, Person-setzender Relationen darstellt, und sich hiedurch als Urtyp der charakterologischen Grundkategorie der Polarität kundgibt. Damit ist eine *Theorie des Absolutum charakterologicum* grundgelegt, welche die zwei Hauptpostulate einer allgemeinen Charakterologie metaphysisch fundiert und somit als philosophische Wissenschaft möglich macht: 1. Die Charakteristika sind nicht Akzidenzien (im aristotelischen Sinne), sondern allgemeine Seinsbestimmungen (Transzendentalien im scholastischen Sinne); 2. diese Charakteristika durchdringen und umfassen sich gegenseitig (nach dem Urbild der trinitarischen Zirkuminzession); das gibt die metaphysische Grundlage dafür ab, dass jeder Charakterzug Symbol des Ganzen werden kann.

Die Wesenhafte Charakteromorphie des Absoluten ist der Quellgrund für die wesentliche Charakterophorie des Relativen ; insbesondere ist das menschliche Seelenleben eine sprechende Analogie des trinitarischen absoluten Seins.

Zur charakterologischen Anthropologie, Semasiologie und Gnoseologie bringt Augustinus hier wie in anderen Werken eine Fülle befruchtender Gesichtspunkte und Beiträge, und obwohl er hier schon keine vollständige Theorie entwickelt, die wie jene vom Absoluten ohne Weiteres in den Dienst einer charakterologischen Theorie gestellt werden kann, muss er doch gerade in diesem Betreff als einzig dastehender Seelenkenner und -darsteller, nicht zuletzt auch wegen seines edlen christlichen Pessimismus als Vater, oder wenigstens als nicht zu entbehrender Führer einer geistig orientierten Charakterologie angesprochen werden.

Die Staatsphilosophie des augustinischen „Gottesstaates“.

VON JOSEPH RUBER.

Der staatsphilosophische Gedankengehalt des augustinischen „Gottesstaates“ bietet der geistesgeschichtlichen Forschung besondere Schwierigkeiten. Diese ergeben sich teils aus seinem apologetisch-unsystematischen Aufbau, noch mehr aber aus dem Umstand, dass der ursprüngliche Sinn der meisten seiner Termini (*civitas, regnum, societas, respublica*) kaum mehr zu enträtseln ist. Der Unterschied zwischen der antiken, dem Stadtstaat (*polis*) zugemessenen Staatsauffassung, und der territorialen modernen, verursacht in dieser Hinsicht einige Missverständnisse, es muss dennoch festgestellt werden, dass so manche der Erörterungen seines grossangelegten Werkes dem Problem „Staat“ gewidmet sind.

Seine Stellungnahme dem Staate gegenüber ist eine vielumstrittene Frage. Sein Verhältnis zum Staatsgedanken ist in ganzem zwar bejahend, er zeigt sich aber sehr empfindlich für die Schwierigkeiten, die sich aus der ethischen Rechtfertigung des Staates ergeben. Es ist nicht zu leugnen, dass sein Urteil über den Staat durchaus pessimistisch gestimmt ist ; jede antike oder moderne Fassung der Staatsvergötterung ist ihm, der den ungerechten Staat mit einer Räuberbande vergleicht, durchaus fremd. Aus seinem pessimistischen Verhalten folgt, dass Augustinus eine, von der Persönlichkeit seiner Bürger unabhängige Staatspersönlichkeit nicht anerkennen kann : der Staat bleibt ihm eine Menschenmenge, verbunden durch die Gemeinsamkeit der Dinge, die seine Bürger lieben. So ist der Staat an und für sich genommen moralisch farblos. Ein ethisches Wertzeichen erhält er nur durch seine Beziehung

zu dem Ideal der Gerechtigkeit, die allein fähig ist, den Staat über eine Räuberbande zu erheben.

Diese Einstellung entspricht — wie auch seine Erörterungen über die Entstehung des Staates durch den Sündenfall — der naturrechtlichen Denkrichtung der Antike, die durch die patristische Literatur teilweise verchristlicht wurde. Das Wesenhafte und Originelle seiner Staatslehre liegt aber in seinen Lehrmeinungen über den Zweck des Staates. Er verwirft zwar entschieden, seinem theozentrischen Weltbilde gemäss, den diesseitig orientierten, auf sich allein gestellten Staat, findet aber eine Rechtfertigung für jenen, der den göttlichen Zielsetzungen Rechnung trägt. Ein solcher Staat stellt sich in den Dienst des kosmischen Grundgesetzes, des Friedens. Dieser Friede aber verwirklicht sich in der Welt, den verschiedenen metaphysischen Stufen der Dinge entsprechend, in verschiedenen Formen, und so kann auch der Staat auf der Stufe, die er in dieser Welthierarchie einnimmt, trotz allen Gebrechen, die seinem Wesen anhaften, der göttlichen Zielsetzung Dienste leisten und so gesehen können auch einige Leistungen des diesseitigen, heidnischen Staates eine relative Bewertung und Anerkennung finden.

So gelang es Augustinus endlich den Staat in sein eschatologisch gefärbtes Weltbild einzugliedern. Uns bleibt aber die Frage unbeantwortet, ob das pessimistische Urteil über den Staat der Sache gerecht ist? Diese Frage ist entschieden zu verneinen: seinem einseitigen Spiritualismus fehlt das Organ für die tiefe Tragik und innere Antinomie des Staates, der seine kulturelle Zielsetzungen durch materielle Machtmittel verwirklicht, und somit Mittel gebrauchen muss, die eben diese Zielsetzungen gefährden. Durch diesen Mangel ist aber die augustinische Staatslehre dazu berufen, den Übertreibungen der Staatsräson-Lehren die Wage zu halten.

Die Theologie des Aristoteles.

Von Prof. JOSEPH NAGY.

Indem Verf. die wissenschaftliche Begründung des Gottesglaubens bei Aristoteles in ihren wesentlichen Zügen erörtert, setzt er sich mit den verschiedenen Interpretationsversuchen, besonders der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt, auseinander, und deutet auf die grundsätzliche Verschiedenheit des aristotelischen und des christlichen Gottesbegriffes hin. Gegenüber des Liebes- und Opfergedankens in der christlichen Gottesauffassung, ist im Begriff des „ersten unbeweglichen Bewegers“ des Stagiriten das rein Spekulative und Logische das Überwiegende.

A következő szám SZERKESZTÉSÉT dr. Prohászka Lajos egyetemi m. tanár fogja végezni (Budapest IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi könyvtár). Mindennemű KÉZÍRATOT neki címezzünk. Egyben mint egyesületünk titkára, az egyesületi ügyekre, a folyóirat szétküldésére, tagságra, előfizetésre vonatkozólag intézkedik.

LAKÁSVÁLTOZÁST JELENTSÜNK BE MIELŐBB.

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi 4 pengő. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postaltalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámára telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjék azt titkárunktól.

A főtítkár telefonja: Aut. 573—85. *Legbiztosabban d. u. 1/2-kor és d. u. 4—1/2-kor található.*

MEGJELENT
Az Akadémia Filozófiai Könyvtára
első 4 kötete.

1. *Leibniz* : Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 24.— P
2. *Bergson* : Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 15.— „
3. *Brandenstein B. b.* : Művészetfilozófia (378 l.) 15.— „
4. *Bartók György* : Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) 15.— „

Kiadja a M. Tud. Akadémia. Az 1, 2, 4 köt. főbizománysa Révay-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.

Tagtársaink számára jelentékeny kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre vonatkozólag. Írjanak főtítkárunknak tagtársaink levelezőlapot e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára iránt érdeklődöm kedvezményes árban.“ Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás !); főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filozófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10. I. 1.) rövid idő alatt intézkedik.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ
ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG
KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.
 ÁRA FÜZVE 6 PENGÓ.



A MAGYAR SZELLEMTÖRTÉNET FONTOS FORRÁSMŰVE:

KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS
ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.
 ÁRA FÜZVE 32 PENGÓ.

BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
 POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

XVII. KÖTET

1931.

4—6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN ÉS PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1931.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Ákos</i> : Az axiomatikus módszer filozófiai jelentősége	131
<i>Somogyi József</i> : Az ideák problémája	135

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Szellem, szellemtudomány, szellemtörténet (<i>Barta János</i>)	184
A természeti jelenségek szimbolikus tartalma. 2. közl. (<i>Prof. F. J. J. Buytendijk</i>)	193
Kínai erkölcsan (<i>Ivánka Endre</i>)	198
Az első nemzetközi irodalomtörténeti kongresszus (Budapest, 1931 május 20—24.) (<i>P—y.</i>)	202

Jelenkori filozófusok.

Benedetto Croce (<i>Mester János</i>)	204
Friedrich Gundolf (<i>Barta János</i>)	215

Ismertetések, bírálatok.

<i>M. Heidegger</i> : Was ist Metaphysik (<i>Noszlopi L.</i>)	—
<i>P. Menzer</i> : Deutsche Metaphysik der Gegenwart (<i>Balassa B.</i>)	—
<i>Nagy József</i> : Az igazság (<i>P—s.</i>)	—
<i>H. Driesch</i> : Philosophische Forschungswege (<i>Ivánka E.</i>)	—
<i>H. Wiedling</i> : Die Wirklichkeit der Ethik (<i>Noszlopi L.</i>)	—
<i>Varga Sándor</i> : Valóság és érték (<i>B. C.</i>)	—
<i>B. Groethuysen</i> : Philosophische Anthropologie (<i>Noszlopi L.</i>)	—
<i>C. G. Jung</i> : Psychologische Typen (<i>Noszlopi L.</i>)	—
<i>S. BERNFELD</i> : Trieb u. Tradition im Jugendalter (<i>B. J.</i>)	216
Társulati ügyek	226

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Ákos von Pauler</i> : Die philosophische Bedeutung der axiomatischen Methode	231
<i>Josef Somogyi</i> : Das Problem der Ideen	231

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Ákos*.
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

AZ AXIOMATIKUS MÓDSZER FILOZÓFIAI JELENTŐSÉGE

Írta: PAULER ÁKOS.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaságnak 1931 június 2-án
tartott közgyűlésén.

Leibniz és *Kant* óta mind általánosabb érdeklődést vált ki a bölcselek körében az a probléma, hogy mik az egyes szaktudományok végső előfeltevései? E két nagy gondolkodó e kérdést tudvalevőleg csak a matematika és a matematikai természettudomány s részben a biológia szempontjából vetette fel. Csak későbbben, a XIX. század folyamán terjesztették ki e kutatási programot más diszciplínákra is, nevezetesen a történelemre s általában a szellemtudományokra. Az idevágó vizsgálatok váratlan, sőt megdöbbenítő eredményre vezettek. Mindjobban kiderült ugyanis, hogy valamennyi szaktudomány önkényes, nem végiggondolt s így ingatag és kétes értékű előfeltevésekre épít. Valójában az történt, hogy e kritika hatása alatt fokozatosan megrendült a legexaktabbnak tartott tudományágaknak is önmagukba vetett hite. Az ebből fakadó hangulatot legtalálósabban a fizikus *H. Dingler*nek „*Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*” című feltűnést keltő könyve fejezi ki.¹ *Max Planck* pedig, a quantumelmélet nagy meg-alapítója egyik legutóbbi nyilatkozatában így jellemzi a helyzetet:² „Mily úton érhetjük el — úgymond —, hogy oly szilárd alapot nyerjünk, amelyre a természetet és a világot irányító törvények elmélete felépíthető? Azt hihetné az ember, hogy a fizika mint a legexaktabb természettudomány adja meg a választ e kérdésre. Ámde ezt a tudományt is a kétségek emésztik; minden eddig megtámadhatatlanul igaznak tartott alaptételei és tör-

¹ München 1926. 2. kiad. 1930. V. ö. ugyanazon szerzőtől: *Das Experiment*. München 1928.

² Gibt es eine fundamentale Wahrheit? *Neue Freie Presse* 1931. május 23.

vényei, az okság elvét is beleértve, gyakran tagadásba vétetnek.“

Valójában úgy áll a dolog, hogy ma már csak szocialista munkások hiszik, hogy a természettudomány sziklaszilárd alapokat nyújt világnézeti kérdések megoldására. A mélyebben látók ellenben önkéntelenül is visszatérnek *Aristoteles* álláspontjára, ki szerint nem a tapasztalás eredményei nyújtják megismerésünk végső biztos alapjait, de azok a nagy elvi — úgy logikai mint metafizikai — előfeltevések, amelyekre öntudatlanul, a tapasztalati tudomány is épít.

Ám a szellemi tudományok önbizalma is erősen csökkenőben van. Az utóbbi évtizedek óta mindtöbb történetbölcseelő jut arra az álláspontra, hogy a históriaírás eddigi előfeltevései sem állják ki a kritikát. A legutóbb fővárosunkban lezajlott nemzetközi irodalomtörténeti kongresszus tárgyalásaiban is újra és újra ama kétely nyert kifejezést, hogy a szellemtörténet e fontos ágának preszuppozíciói is ingatagok s így kiindulópontjai dogmatikusak. A távolabb állókra nézve azonban talán a legmeglepőbb az, hogy a bizonytalanság e tudata a *modern matematikában* is mindjobban érvényesül. Különösen az úgynevezett *halmazelméleti antinomiák* döbbsentették meg a kutatókat, mert ezek azt látszanak bizonyítani, hogy épp a matematikai alapfogalomban : a halmazban logikai homályok és ellenmondások lappanganak, melyek azután minden matematikai megállapítás exaktságát teszik kétségesse. A geometria is mindinkább tudatára ébredt alapjai ingatagságának és kidolgozatlanságának.

Ép a matematikai alapfogalmak és tételek homályossága és ingatagsága ellen küzd a modern kutatás az *axiomatikus módszerrel*. Ennek a lényege abban a törekvésben van, hogy az ismereti tárgyak egy bizonyos tartományára — pl. a számok, halmazok vagy térbeli viszonylatok területén — kutassuk fel azokat a legelemibb, tovább le sem vezethető sarktételeket, melyek teljes rendszeréből ellenmondás nélkül igazolhatók az illető

tárgytartományra vonatkozó összes tételek. Így törekszik az aritmetika axiomatizálására *Frege*, *Peano* és *Russell*, a geometriára nézve *D. Hilbert*, a halmazelméletre vonatkozólag *Zermelo* és mások.

Filozófiai szempontból e vállalkozásnak az a legnagyobb érdekessége, hogy a tudományos kutatás preszuppozícióinak fokozatos öntudatosítását szolgálja s így elébe dolgozik a bölcsélet ama sajátos kutatásának, mely a végső előfeltevéseket akarja megállapítani. Mert nyilvánvaló, hogy az axióma lényegénél fogva *csak egy-egy tárgytartomány* sarktételeit nyomozza, míg a filozófia e munkájában *minden* tárgy végső előfeltevéseit keresi, midőn a *logikai alapelveket* iparkodik kideríteni. Így a *D. Hilbert* által felállított geometriai axiómák¹ maguk is már felteszik az ellenmondás elvét, s más logikai alapprincipiumokat, ahogy már *Euklides* is az ő sarktételeit — melyeket ἀρχαίknak nevez — alátámasztja az oly egyetemes tételekkel (κοινὰ ἔννοια), aminő pl. az, hogy „az egész nagyobb e részénél”.² Maga *Hilbert* is újabban felvesz ú. n. *formális* axiómákat, amelyeket logikai alapformuláknak nevez, megkülönböztetve azokat a tulajdonképeni axiómáktól.³ Mások viszont az axiómák s a logikai alapelvek közé iktatják azon sarktételeket, melyek bár előfeltételei az axiómáknak, de mégsem bírnak még a logikai alapelvek egyetemességével. Ide tartozik például *M. Geiger* érdekes kísérlete, hogy *Euklides* geometriáját az általános relációelmélet egy speciális eseteként mutassa be.⁴

Tisztelt Társaság! E rövid elmefuttatásban nem vállalkozhatom arra, hogy az itt feltáruló rendkívül érdekes és ma még be sem látható horderejű logikai, sőt általános ontológiai problémákat még csak fel is soroljam.

¹ Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. 1930.

² Elementa ed. Heiberg 1883. I. p. 11.

³ D. Hilbert u. W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik 1928, 22 l.

⁴ M. Geiger. Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie 1924.

Célom csak az volt, hogy felhívjam a magyar bölcsélet művelőinek figyelmét arra, hogy a szaktudományok filozófiai bírálata immár abba a kritikus stádiumba jutott, hogy a legkomolyabb formában felvetődik a modern tudomány létének vagy nemlétének problémája. Az újkori művelődés szinte bálványimádó scientifizmusa megingott. Ám ez korántsem jelenti az *igazi tudományba* vetett bizalom megrendülését — csupán azt, hogy immár revízió alá kell vennünk az újkori tudomány dogmatikus alépítményét, melynek roskatagsága épen nincs arányban a rája helyezett épületnek eddig mutatott nagy igényeivel. És az újkori gondolkodás ez összeomló dogmatizmusa mögött diadalmasabban rajzolódik mint bármely korban az antik gondolat: *Platon* és *Aristoteles* gondolatvilágának szilárdsága s minden időknél ellenálló megalapozottsága. Tőlük kell ma is megtanulnunk, hogy nem a tapasztalás, sőt még nem is a matematika adja meg a megismerés igazi rendíthetetlen alapját, hanem azok a végső logikai és metafizikai előfeltevések, amelyeken maga a tapasztalati tudomány s maga a matematika is felépül.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

AZ IDEÁK PROBLÉMÁJA.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

I.

1. A közvetlen, naiv világszemlélet csak a reális valósággal foglalkozik, minden tárgyat csak mint reális létezőt vesz figyelembe. Számára az egész valóság csak a szemlélhető, tapasztalható reális tárgyak összessége. A naiv gondolkodás a létezésen csupán reális létezést ért, illetve a létezőt csak reális létezőnek tudja elgondolni. Észreveszi ugyan, hogy egyes tárgyak másképp léteznek, mint ahogy a közvetlen szemlélet mutatja, sőt a szemlélet egyes tárgyai olykor csupán káprázatnak, fantáziaképnek bizonyulnak, de még ezek a tárgyak is legalább a saját tudatomban megvannak, saját magam számára szemlélhetőek, tapasztalhatóak. És ha reális tárgyaknak nevezzük általában mindazokat a dolgokat, amelyek hatás kifejtésére képesek, amelyek létezését, változást idéznek elő¹ és ezáltal valami módon tapasztalatilag is megragadhatóak, akkor még e tudatadottságok is reális tárgyaknak tekinthetők. Csupán bizonyos ismeretelméleti problémák szempontjából kíváncsatos megkülönböztetni a tudatadottságokat a tudattól független, szűkebb értelemben vett reális tárgyaktól, azért a tárgyak e két csoportjának rendszeres elkülönítése csak az ismeretelméleti vizsgálódások magasabb fejlettségi fokán jelentkezik.²

Felmerülhet azonban az a kérdés, nincsenek-e ezektől a valamiképen (külsőleg vagy belsőleg, közvetlenül vagy közvetve) tapasztalható, hatást, változást létesítő reális tárgyaktól sarkalatosan különböző egyéb tárgyak is? És ha vannak, milyenek ezek, hogyan ismerhetők meg,

¹ A reális létezés és általában a létezés bonyolult problémájára itt nem térhetünk ki. Az erre vonatkozó behatóbb vizsgálatokat egy későbbi munkánkban fogjuk közölni.

² E problémát is egy készülőben levő tárgyelméletünkben fogjuk behatóbban vizsgálni.

miféle viszonyban vannak a reális tárgyakkal, illetve az elgondoló tudattal? Jelen vizsgálódásunkban e kérdéseket fogjuk fejtegetni.

A modern bölcelet ez újszerű tárgyakat általában *ideáknak*, *ideális tárgyakkal* nevezi és e tárgyak mibenléte korunk bölceletének egyik legbonyolultabb, legtöbbet vitatott problémája. E probléma gyökere azonban messzire mélyed a bölcelet történetébe. Azért vizsgálódásainknak e messzire nyúló történeti előzményeit fogjuk először áttekinteni és így további fejtegetéseinkhez a történeti folytonosságot megteremteni.

2. A tapasztalati realitás tárgyai és az ideák először *Platonnál* különülnek el élesen egymástól. Platon ideatana azonban korántsem következetesen átgondolt filozófiai rendszer. Sok homályt tartalmaz, sokféleképpen értelmezhető és maga Platon is különböző helyeken más- és másféleképpen fogja fel az ideákat. Platon ez elmélete, mint sok egyéb alapvető gondolata is folytonos fejlődésben táruul élénk.

Platon ideaelméletének kialakulásához az első indítékot bizonyára az a törekvés adta, hogy a *szofisták relativizmusával*, *szubjektívizmusával*, *ismeretelméleti és etikai nihilizmusával szemben szilárd alapokat teremtsen* a biztos ismeretek, a változatlan, örök igazság számára. Azért nála az ideáknak kezdetben *logikai, ismeretelméleti* jelentősége van (Euthyphron, Menon, Hippias minor). Nyilván a *herakleitizmus* ellen folytatott vitatkozás (Kratylos) vezet azután Platont az ideáknak *változatlan, örök egységekként* való felfogásához. Herakleitosnak a folytonos változásról szóló elméletét Platon a mulandó tapasztalati valóságra korlátozza és ezzel szemben az ideákat az eleai iskola örök, változatlan létezésével ruházza fel.

Platon ideáinak *metafizikai* jelentősége a Symposiumban kezd kialakulni. Itt a szépség ideája valamilyen örök létező, mely nem keletkezik és elmúlik, nem lesz nagyobb vagy kisebb, nemcsak bizonyos helyen, bizonyos

időben, bizonyos körülmények között mutatkozik ilyennek, míg egyébként másmilyen. Az idea nem ragadható meg érzékileg, nem létezik az egyes dolgokban, sem az égben, sem a földön, sem más valamely helyen, hanem *sajátságos módon önmagában létező örökkévaló* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν), amelyben mint ideálban az egyes létezők *részesülnek* (μετέχουσιν) anélkül, hogy ezáltal maga az idea kisebbednék, nagyobbodnék vagy bármiképen megváltoznék. Platon tehát itt már határozottan *reális különbséget* tesz az idea és az egyes tapasztalati tárgyak között.

Az egyes dolgokat az ideának bennük való *megjelenése* (παρουσία) teszi azzá, amik. Az ideák változatlan, örök *mintaképei* (παρδείγματα) a dolgoknak (Timaios).

Az *érzéki tárgyak* világa (ὁρατὸν γένος) valójában nem is létezik. Ez csupán a folytonosan változó, létrejövő és elpusztuló érzéki adottságok, *árnyékképek* területe. Éppen azért nem is lehet róla igazi tudásunk, hanem csak bizonyos *sejtelmünk* (δόξα). Ezzel szemben az ideák és a hozzájuk hasonló matematikai tárgyak alkotják az igazi létezők és az értelemmel megragadható dolgok világát (νοητὸν γένος). Ezekről lehetséges *igazi tudás, tudomány* (νόησις, ἐπιστήμη). Ez igazi létezők bizonyos rangsort alkotnak a matematikai tárgyaktól az ideákon át a legmagasabb ideáig, a jóságig. *Az ideák világa, főleg a jóság ideája minden létezés és megismerhetőség alapja* (Politeia).

Az ideák megismerése Platon szerint *visszaemlékezés* (ἀνάμνησις) útján történik. Lelkünk ugyanis e földi létünk előtti, preexistenciális állapotában közvetlenül szemlélte az ideákat, földi létében pedig a tökéletlen érzéki tárgyakat szemlélve visszaemlékezik azok tökéletes mintaképeire, az ideákra (Menon, Phaidon).

Az így fölépített zseniális, költői ideaelmélet azonban az öregkori dialogusokban mindinkább eltorzul. Maga Platon is mindjobban mellőzi ez elméletet, sok nehézséget, ellentmondást vesz észre benne. Így a *Parmenides* dialógus aporiái az ideaelmélet súlyos kritikáját tartalmazzák,

melyekkel Platon már mintegy túlhaladja saját ideaelméletét. Itt felmerül a nehéz kérdés, milyen kapcsolat van tulajdonképpen az egyes dolgok és azok ideái között? Hogyan értelmezzük azt a képletes kifejezést, hogy az egyes dolgok „*részesülnek*“ az ideában, illetve ez „*megjelenik*“ azokban? Ha az egész idea jelen van az egymástól elkülönült egyes dolgokban, akkor az ideának önmagától is el kell különülnie. Ha pedig az egyes dolgokban az ideának csak egy-egy része van jelen, akkor az ideának egyik leglényegesebb tulajdonsága, az egysége forog kockán. Másrészt több hasonló dolog *hasonlóságának alapja* a közös idea. Ez az idea azonban ismét hasonló az előbbi dolgokhoz, ezen hasonlóság forrását tehát ismét egy újabb ideában kell találnunk é. i. t. a végtelenségig. Végül a *korrelációt* tartalmazó ideák korrelátuma csak az ideavilágban van meg, nem pedig a tapasztalati világban. Pl. az úr ideájának korrelátumaként csupán a szolgáló ideája felel meg, amiből még semmi sem következik a tapasztalati valóságra. Így az ideák ismeretéből még nem következtethetünk a tapasztalati világra és viszont. E komoly tudományos nehézségeket Platon megoldatlanul hagyja. Így azután egész ideaelmélete nélkülözi a végső tudományos megalapozást és inkább csak egy zseniális, költői kísérlet bizonyos problémák megoldására, mely hosszú időközön át sokakat vonzott és bizonyos modern formában korunk bölcséletében is megtalálható.

3. A platonikus elmélet ellenfelei is mindjárt Platon korában jelentkeznek. Már a nagy tanítvány, *Aristoteles* sem tudja elfogadni az egyes dolgoktól elkülönülten, önmagukban létező mintaképek elméletét. Az ideaelmélet szerinte *haszontalan, terméketlen* és csupán *'céltalan megkettőzése* a valóságnak. Az ideák az egyes dolgoknak sem létrejövetelét, sem változását nem magyarázzák meg, sem megismerésüket nem segítik elő, sőt egyenest *lehetetlenséget tartalmaznak*. Lehetetlen ugyanis, hogy egy dolog és annak *lényege*, az idea egymástól elkülönülten

létezzenek. Az egyes dolgoknak az ideákban való *részesülése* sem képzelhető el és ez csupán költői metafora. Végül pedig — mint ezt már Polyxenos, sőt maga Platon is (Parmenides) felismerték — az egyes hasonló dolgok, pl. az egyes emberek és azok közös mintaképe, az ember ideája (αὐτοάνθρωπος) ismét egy „*harmadik embert*“ (τρίτος ἄνθρωπος) kívánnak közös mintaképül.

Aristoteles az ideális tárgyakat csak mint az egyes dolgoktól teljesen függetlenül létező, önmagukban levő platoni ideákat veti el. Bizonyos értelemben azonban ő is felvesz az egyes reális létezőktől különböző, ideális tárgyakat. Ilyen nála elsősorban az *egyetemes*, a *faji lényeg* (δεύτερα οὐσία), a dolgok *fogalmi mivolta*, mely az igazi, tudományos megismerés tárgya. E tárgyak és az egyes realitások között azonban Aristoteles nem tesz fel *reális különbséget*. Az egyetemességek az *egyes dolgokban* léteznek reálisan és megismerésük is az egyes dolgok megismerése útján lehetséges. A dolgok lényege, létezésük alapja, megismerésük forrása magukban az egyes dolgokban van, éppen azért ezek nem csupán árnyékképek, hanem önmagukban is létező realitások.

4. A *schola* bölcselete az ideák kérdésében nagyobb-részt Aristotelesszel tart, amennyiben a platoni ideákat elveti. Bizonyos értelemben azonban a scholasztika is felvesz ideákat, vagyis az egyes realitásoktól különböző örök, változatlan mintaképeket, csakhogy ezeket nem önmagukban létezőknek, hanem — főleg *Szent Ágoston* hatása alatt — az *isteni értelem immanens gondolatainak* tartja. Az isteni értelemben — mondja *Szent Tamás* (Summa theol. I. q. XV. 1.) — szükségképen fel kell tennünk ideákat, vagyis a dolgok örök, változatlan formáit, melyek szerint a Teremtő a dolgokat létrehozta. Máskülönben a teremtetett világ nem egy értelmes lény tudatos alkotása, hanem csupán a véletlen műve volna. Minden értelmes lény ugyanis oly módon hoz létre valamit tudatosan, tervszerűen, hogy azt előbb elgondolja és ez elgondolás mintájára alkotja meg. Így a ház hasonmásának

is már előre meg kellett lennie az építőmester tudatában. Az ilyen értelemben vett ideák azonban csupán az *alkotó tudatában* léteznek, nem pedig attól függetlenül, önmagukban. A dolgok ideái Isten lényegéhez tartoznak.

Az így értelmezett ideák tehát tulajdonképpen *tudat-adottságok*. Ez elmélet értelmezésénél óvakodnunk kell azonban az *anthropomorf* felfogástól. Nyilván Isten is elgondolja valami módon a dolgokat, de egészen másként, mint mi, emberek. Istenről a gondolkodás, gondolat is csak *analóg* értelemben állítható. Éppen ezért az ideákat, mint Isten gondolatait éppoly kevésbé ismerhetjük közelebbről, mint magát az isteni tudatot. A scholát ez elméletében nyilván csak az a törekvés vezette, hogy ezáltal bizonyos tárgyakkal, az igazsággal, a fogalmakkal, a matematikai tárgyakkal változatlanosságát, örökkévalóságát, illetve időtlenségét megalapozza. Ily módon ugyanis e dolgok résztvesznek Isten időtlen, változatlan létezésében. Csakhogy, ha e tárgyakat az isteni tudatba ágyazzuk, ezzel egyúttal azoknak közelebbi megismeréséről is le kell mondanunk, legfeljebb *létezésüket* tételezhetjük bizonyos *analógiás értelemben*. Egyébként az értelmes lény alkotása közben nem általános ideát, hanem *konkrét, egyedi mintaképet* gondol el. Egy ház építéséhez nem „a házat“, hanem egy konkrét egyedi házat kell elgondolnunk. A fenti érvelésből tehát csupán arra következtethetünk, hogy az isteni tudatban az egyes teremtetett létezők egyedi mintaképei vannak meg, nem pedig egyetemes ideák.¹

Az ideákkal rokon tárgyak a schola bölcséletében az *észlények* (ens rationis). Ez utóbbiak általában a reális létezőktől különbözöt, csak elképzeltet, elgondoltat, a tudat által létrehozottat jelentenek, tehát olyas valomit, aminek önmagában nincs létezése, csak az értelem fogja fel létezőként. Ilyenek a privációk, negációk (pl. sötétség,

¹ Ezt a felfogást általában a modern scholasztika képviselői is elismerik.

nemlétező), a lehetetlenségek (pl. fából vaskarika, imaginárius szám), továbbá az értelmi viszonyok (relationes rationis), melyeket egészben vagy részben az értelem alkot (pl. azonosság, hasonlóság).

A scholának az érzélményekre vonatkozó felfogása azonban nem egységes, nem egyértelmű. Egyrészt ugyanis a tudatban létezőket, a tudattartalmakat tartják érzélményeknek, másrészt a tudatbeli létezésről is eltekintve teljesen absztrakt tárgyakként fogják fel az érzélményeket. (Ez utóbbi felfogásra saját elméletünk leszegezésénél még visszatérünk.)

5. Az ideák kérdésével szoros kapcsolatban áll az *universalia-probléma*, vagyis az általános tárgyak (universalia), a fajok, nemek létezési módjának kérdése, mely körül a középkorban századokig tartó vita folyt. Ezek az általános tárgyak ugyanis, mint pl. könyv, ember, bár egy-egy tárgyként szerepelnek, mégis a tárgyak bizonyos sokaságára, tehát minden könyvre, minden emberre vonatkoznak. Felmerül már most az a kérdés, vajjon ez általános tárgyak csupán az elgondoló tudatban léteznek-e vagy azon kívül is és ez utóbbi esetben vajjon az egyes dolgokban léteznek-e vagy azoktól elkülönülve?

E probléma körül többféle elmélet keletkezett. A *szélsőséges realizmus* az általános tárgyakat a platonai ideákhoz hasonlóan fogja fel, amelyek tehát az egyes tárgyakat megelőzőleg (ante rem), ezektől, valamint az elgondoló tudattól teljesen függetlenül, reálisan léteznek.

A *nominalizmus* és *konceptualizmus* (hívei főként Roscellinus és Occam) szerint csak az egyes tárgyak léteznek. Az általános tárgyak csupán a tudat alkotásai, amelyek tehát csak a tudatban léteznek, illetve csupán szavak (flatus vocis), jelek (signa mentalia) és csak azáltal válnak általánosakká, hogy a tárgyak bizonyos sokaságát jelzik. Az általános tárgyak eszerint csak a hasonló dolgoknak utólagos összefoglalásai az értelem által (universalia post rem). E nominalizmus és konceptualizmus különféle változatokban az angol empiristákon át

(Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) úgyszólván napjainkig fennmaradt és egyik forrása a *pszichológizmusnak*, mely minden igazság, érvényesség végső alapját az egyéni tudatban látja. Alapvető tévedéseire újabban főleg Husserl mutatott rá.

A *mérsékelt realizmus* viszont Aristoteles tanítása alapján elismeri ugyan, hogy az általános tárgyaknak van bizonyos reális, a tudaton kívüli létezése is, de csupán az egyes dolgokban (in re). Éppen ennek alapján tulajdoníthatunk az általános tárgyaknak egyes dolgokra vonatkozó, objektív érvényességet. Ez utóbbi elmélet hívei Aristoteles, illetve Albertus Magnus és Aquinói Szent Tamás óta egészen napjainkig az aristotelesi-thomista bölcselet alapján álló gondolkodók legnagyobb része.

Az aristotelesi realizmus azonban nem helyez kettős létezőt az egyes tárgyakba, t. i. egy egyedi és egy általános realitást. Az általános tárgy ugyanis ez elmélet szerint nem önmagában, hanem csak az értelem közreműködése által van jelen az egyes dolgokban. Az értelem munkája nélkül, azt megelőzőleg semmiféle általános tárgy sincs. Az értelem viszont az egyes dolgok alapján alkotja az általános tárgyat. (Universalitas omnis constituitur per intellectum cum fundamento in re. Universale est virtualiter in re formaliter in intellectu.) Ha az egyes dolgokban az általános tárgy önmagában benne volna, akkor az egyes dolgok maguk egyszersmind általános tárgyak is volnának. Az egyes dolgokból az értelem azáltal hozza létre az általános tárgyat, hogy *absztrakció* útján az egyedi vonásokat mellőzi, az általános, vagyis a több egyes tárgyban megegyező vonásokat pedig kiemeli.

Mindazonáltal már *Albertus Magnus* és *Szent Tamás* is keresik a *közvetítő megoldást* a mérsékelt realizmus és előbbi két elmélet között. E szerint az általános tárgyak az egyes dolgokban (in re) vannak az aristotelesi felfogással megegyezően, de a dolgok előtt (ante rem) is léteznek a platonizmus elméletének megfelelően, csak-hogy az isteni tudatban, és az egyes dolgok után (post

rem) jönnek létre az értelemben, mint a konceptualizmus magyarázza, amennyiben az értelem (intellectus agens) az egyes dolgokból absztrahálja az általános tárgyakat mint szubjektív fogalmakat.

6. Bizonyos formában azonban mindmáig fennáll a *platonizmus*. Sőt a mult század eleje óta egy hatalmas platonikus irányzat alakult ki, mely modern felfogásban a nagy görög bölcseleő gondolatait iparkodik érvényre juttatni és továbbfejleszteni. E *modern platonizmus* is elsősorban bizonyos logikai és ismeretelméleti problémákat iparkodik megoldani, vagyis az a törekvés vezeti, melyből Platon is kiindult: ismereteinknek, az igazságoknak szilárd, változatlan alapokra helyezése a relativizmussal a szubjektivizmussal szemben. És miként Platon, úgy e modern irányzat követői is az igazság szilárd, változatlan alapját bizonyos ideákban, ideális tárgyakban, ideális létezőkben keresik, amelyek minden reális létezőtől és minden tudattól, elgondolástól teljesen függetlenül állanak fenn, nem reális, hanem valamilyen ideális létezőként.

E manapság igen számottevő irányzat megalapítója *Bolzano* (Wissenschaftslehre, 1837). Bolzano a reális pszichikai folyamatoktól megkülönbözteti azok logikai tartalmát és az utóbbiakat egészen újszerű, az elgondolástól, létezésétől független, önálló tárgyakként fogja fel. Ilyen újszerű, ideális tartalmak Bolzano szerint a *magánvaló tétel*, a *magánvaló igazság* és a *magánvaló képzet* (Satz an sich, Wahrheit an sich, Vorstellung an sich).

A *magánvaló tétel* az, amit egy tétel szükségképpen jelent, tekintet nélkül arra, hogy e tétel igaz-e vagy sem, elgondolja-e, szavakkal kifejezi-e azt valaki vagy sem. Ha e magánvaló tétel valamit úgy fejez ki, amint az van, akkor *magánvaló igazsággal* állunk szemben. Továbbá minden kimondott vagy elgondolt tétel bizonyos egyszerűbb alkatrészekből, képzetekből áll. Az ilyen elképzelt, elgondolt képzet szubjektív képzet, mely az elképzelő, elgondoló tudatban bizonyos időben valósággal létezik. Ezzel szemben a *magánvaló képzet* a szubjektív képzet

anyaga, mely nincs semmiféle tudathoz, elgondoláshoz kötve, nem létezik reálisan, de valami módon megvan akkor is, ha azt semmiféle tudat sem gondolja el és a többszöri elgondolás által nem sokszorozódik meg, mint a hozzátartozó szubjektív képzet. Sőt lehetnek magánvaló képzetek, melyek Isten kivételével egyetlen gondolkodó lény tudatában sem fordulnak elő.

Vonatkozhatnak valamely létező vagy nemlétező *tárgyra*, de függetlenek ezektől is, nem többszöröződnek meg, nem szűnnek meg e tárgyakkal együtt. Sőt vannak képzetek, melyeknek nincs is tárgyuk, pl. semmi, stb. Éppígy nem szabad e magánvalókat a jelzésükre szolgáló *szavakkal* sem azonosítanunk. A szó mindig bizonyos időben, bizonyos helyen létező érzéki tárgyak, hangok, írásjelek csoportja, az említett magánvalók azonban nincsenek sem térben, sem időben. Ugyanazt a magánvalót különféle szavakkal is jelölhetjük, sőt vannak olyanok, amelyekre egyáltalán nincs is szavunk.

E Bolzano-féle magánvalók *nem léteznek reálisan, de valami módon mégis vannak, függetlenül minden elgondolástól vagy reális létezőtől*. Sőt a magánvaló tételek előfeltételei a kimondott vagy elgondolt tételeknek, úgyhogy ez utóbbiak sem léteznének, ha az előbbieket nem lennének. Nyilvánvaló tehát, hogy Bolzano magánvalói Platon ideáihoz hasonló, ideaszzerű tárgyak, ideális létezők, bár az idea elnevezést Bolzano nem alkalmazza rájuk.

Hogy miképen „vannak” e magánvalók, miben áll azok ideális létezése, azt Bolzano nem világítja meg közelebbről. Éppígy homályos marad nála az is, hogyan gondolja az összefüggést a magánvalók és a reális elgondolás, az egyéni tudattartalmak között. Mégis valószínűleg helyesen értelmezzük Bolzano felfogását, ha az ő magánvalóit a reálisan elgondolt individualis tudattartalmakból *absztrakció útján elérhető ideális, logikai tartalmaknak* tekintjük.¹ Erre mutat az is, hogy Bolzano a magánvaló

¹ Ez a véleménye egyébként *Felsnek* is figyelemreméltó Bolzano-tanulmányában: „Also durch Abstraktion vom Aus-

tételek, igazságok, képzetek magyarázatához az elgondolt tételekből, igazságokból, képzetekből indul ki, amazokat ez utóbbiak anyagának (Stoff) nevezi. Ebből viszont logikus végiggondolással az is következik, hogy e magánvalók mégis csak feltételeznek valamely tudatot, amelyben a magánvalók megalapozást nyernek, amelyből absztrahálhatók. Az *absztrakt* ugyanis feltételezi a *konkrétet* és így az ideális tárgy feltételezi a realitást. Bolzano elmélete e tekintetben homályos, többféle magyarázatra, félreértésre ad alkalmat.

7. Platon ideatanának iparkodik modern értelmezést adni Lotze is. Szerinte *Platon ideáinak* realitása, metafizikai jelentősége csak Aristoteles tanítása által megörögződött dogma, mely azonban Platon gondolatait teljesen félreismeri, félremagyarázza. „Es scheint unglaublich“ — mondja (Logik) — „dass der scharfsinnigste Schüler, durch den eigenen Umgang mit dem Meister unterrichtet, die wahre Meinung desselben bis zu einem Missverständnis von so grosser Bedeutung sollte verfehlt haben.“

Lotze szerint Platon ideáinak *tisztán logikai értelme* van. Platon tulajdonképen az ideáknak minden tapasztalati létezőtől és minden elgondolástól független *érvényességét* (Geltung), önmagával örökké azonos jelentését akarta tanítani. A görög nyelvben azonban hiányzott a megfelelő kifejezés az érvényességre, mely semmiféle létezést sem tartalmaz. A görögök számára minden elgondolható tartalom, melyet önmagával azonosnak és másoktól különbözőnek tekinthetünk, létező *ὄν* vagy *οὐσία* volt. Így Platon sem tudott más kifejezést találni az ideák jelzésére és innen származik Lotze szerint a félreértés, mely az ideákat létező valóságnak tekinti.

Lotze az érvényességet a *valóság* egy különleges

gesagtwerden und vom Gedachtwerden, vom Aussagenden und Denkenden gelangt Bolzano zum eigentlichen Satz oder zum „Satz an sich“...“ (Bernhard Bolzano. Sein Leben und Sein Werk. Lpzg. 1929.)

formájának tartja. A valóság szerint mindig valamilyen igenlést (Bejahung) tartalmaz, aminek azonban különféle, egymásra vissza nem vezethető értelme lehet. Így valóságosnak nevezünk egy dolgot, amely van, azzal szemben, ami nincs, valóságos egy esemény, mely történik, azzal szemben, ami nem történik, valóságos egy viszony, mely fennáll, azzal szemben, ami nem áll fenn; végül valósággal igaznak mondunk egy tételt, mely érvényes, azzal szemben, aminek érvényessége még kétséges. Valamely tétel valósága tehát érvényességében áll, nem pedig létezésben vagy történésben.

Az *érvényesség* Lotze szerint semmi létezést sem tartalmaz, *független minden létezésről és elgondolástól*. Valamely idea, tétel, igazság tehát akkor is érvényes, ha azt nem gondoljuk el. Az igazság tartalmát nem mi teremtyük meg az elgondolás által, hanem csak elismerjük.

Hogy ez volna Platon eredeti felfogása az ideákról, az alig hihető. Ha Aristoteles valóban ily lényegbevágóan félreértette volna mesterét, akkor őt a legnehezebb felfogású tanítványok, Platont pedig a legzavarosabb gondolkodású tanítók egyikének kellene tartanunk és értelmetlen volna az a nagy tekintély és tisztelet, melyben e nagy gondolkodók kétezer éven át részesültek. Aristoteles mégis csak illetékesebb magyarázója mestere tanításának, mint a két évezreddel későbbi gondolkodó, aki nyilván saját elméletét iparkodik Platon tanításába belemagyarázni. Itt tehát egy újfajta ideaelmélettel állunk szemben, amely azonban kétségtelenül bizonyos rokonságot mutat a platonizmussal.

Bár Lotze tagadja az ideák létezését, valamiféle *meglevést, fennállást* ő is kénytelen az ideáknak tulajdonítani, mert hiszen minden, amiről valamit megállapítunk, szükségképen valami módon megvan, fennáll. És az ideáknak ezt a fennállási módját nevezi Lotze érvényességnak. Önmagában véve közömbös volna, hogy milyen kifejezést használunk az ideák fennállásának jelölésére, az „*érvényesség*“ kifejezés azonban erre már

csak azért sem alkalmas, mert ehhez eredetileg egészen más jelentés kapcsolódik. Az érvényesség ugyanis eredetileg bizonyos *viszonyt* jelent, mely valamely ítélettartalom és annak tárgya között fennáll. Így mondhatjuk pl. hogy Kepler törvényei érvényesek az összes bolygókra. Ez értelemben tehát az érvényesség szükségképen *két tagot* tételez fel, mindig csak *valami érvényes valamire* és e kettő egymás korrelatívuma. Vagyis *valamiről* az érvényességet csak *valamire nézve* állíthatjuk és ez utóbbitól függ, hogy az előbbiről jogosan állíthatjuk-e az érvényességet. Ennek megállapítása tehát jogosultsági kérdés (*quaestio iuris*).

Lotze azonban e viszonynak csupán *egyik tagjáról*, az ítélettartalomról, tételről *önmagában* állítja az *érvényességet*, teljesen függetlenül a másik tagtól, amire nézve amaz érvényes volna. Az a megoldás sem fogadható el, hogy itt az érvényesség viszonyának két tagja egybeesik, vagyis az *önmagával való megegyezésről, azonosságról* van szó. Ez esetben ugyanis az *érvénytelenség* teljes abszurdum volna, mert hiszen minden legalább is önmagával azonos, így pl. még a négyszögű kör is. Már pedig az érvényesség viszonyának csak úgy lehet értelme, ha vele együtt fennállhat az érvénytelenség viszonya is.

Lotzenál tehát az érvényességnek nyilván lényegszerűen más értelmet kell tulajdonítanunk, mert az *önmagában való érvényesség* mint viszony éppolyan értelmetlen volna, mint az önmagában való hasonlóság vagy ellentét. Lotze azonban e kellemetlen ekvivokációt nem veszi figyelembe, ami azután sok zavar és félreértés forrása lett.

Lotze ezen elméletének nagy hatása volt az újabb bölcséleti irányokra. Az ő elméletének hatása alatt azonban az újabb bölcséletben elhomályosult az *érvényességi viszony* és az *ideális létezés, fennállás* különbsége.

8. Bolzano és Lotze elméletéhez hasonló *Husserl fenomenológiája* is. Husserl ez új bölcséleti irányban szintén arra törekszik, hogy a *pszichológizmust* és a *relativizmust*

minden egyéb faját leküzdvé a logikának, a logikai törvényeknek minden létezésétől és elgondolástól független, szilárd megalapozást adjon és ezzel együtt az egész filozófiát is szigorú értelemben vett, exakt tudománnyá alakítsa át. Ezt Husserl is oly módon iparkodik elérni, hogy a tudományok, a megismerés egész területe fölé minden létezésétől és elgondolástól független, önálló, változatlan ideális tárgyak körét terjeszti ki. Igazi, végső érvényességű megismerésnek ez ideális tárgyak eredeti mivoltukban való közvetlen megragadását tartja. Itt tehát ismét a platonizmus egy modern formájával állunk szemben.

Ilyen ideális tárgyak Husserl szerint a kifejezések *jelentése*, mely az egyes kifejezésaktusoknak változatlan, időtlen ideális tartalma. Ezek bizonyos egységet, azonos-ságot képviselnek az egyes jelentésélmények sokféleségével szemben. Az ideális jelentés ugyanaz marad, bárki és bármikor gondolja el a megfelelő kifejezést. Sőt a jelentés tulajdonképpen teljesen független attól, vajjon elgondolják-e vagy sem, kifejezik-e vagy sem, avagy egyáltalán vannak-e kifejező, elgondoló lények vagy sem. Minden kifejezésnek van ilyen ideális jelentése, de viszont nem tartozik minden jelentéshez valamely kifejezés. A kifejezetté válás ugyanis a jelentésre nézve csupán esetleges. Semmi szükségszerű összefüggés sincs a jelentés és az esetleg hozzá tartozó kifejezés között. Számtalan jelentés van, melyek még nem nyertek, sőt nem is nyerhetnek kifejezést.

A jelentést nem szabad azonosítanunk a jelentés-élménnyel esetleg együttjáró *fantáziaképpel*. E kísérő fantáziakép ugyanazon jelentés mellett is igen sokféleképpen változhat, teljesen el is maradhat, sőt vannak jelentések, melyeknél nem is lehetséges ilyen szemléltető fantáziakép, pl. vallás, tudomány, differenciálszámítás. Éppígy különbözik a jelentés annak *tárgyától* is. E tárgy lehet reális vagy nemreális létező, a jelentés azonban sohasem reális létező és még akkor sem azonos tárgyával, ha ez utóbbi esetleg szintén nemreális tárgy. A jelentések

újfajta, ideális tárgyak, érvényesség-egységek, ideális fajok, specics, melyek azonban különböznek azoktól a fajoktól is, amelyek esetleg a jelentés tárgyai.

E jelentések Husserl szerint *valóban léteznek* (wahrhaft existieren). Létezésük nem reális létezés, nem is valami platoni égi világban léteznek, sem az isteni értelemben, de nem is csupán a tudatban létező pszichikai realitások, hanem *minden realitástól, tudattól és elgondolástól független tér- és időtlen létezők*. E negatív meghatározásokon kívül azonban ez ideális létezés közelebbi, pozitív meghatározását nem találjuk Husserlnél.

Hasonló ideális tárgyaknak tartja Husserl a *lényegeket* is. A lényeg a tényekkel szemben az állandó egységet, a változatlan azonosságot képviselik. A tények, a tapasztalati adottságok, a reális valóság tárgyai mindig csak individualisak, csak esetlegesek. Éppúgy lehetnének más-ként, máshol vagy más időben is. Ez egyéni, változó tényekhez azonban egyetemes, szükségszerű, változatlan lényegek is tartoznak, melyeknek az egyes tények csupán példaként szolgáló, esetleges megnyilvánulásai. E lényegek létezésükben függetlenek az egyes tényektől, valamint a megismeréstől és elgondolástól is. Tehát nem reális létezők, nem is pszichikai adottságok vagy a gondolkodás, megismerés produktumai, hanem önmagukban változatlanul, szükségszerűen fennálló tiszta ideális tárgyak.¹

Mivel pedig a reális létezők, sőt az egész valóság lényegéhez sem tartozik szükségszerűen a reális létezés, ezért az egész reális világ mint lényeg ugyanaz marad, akár valóban reálisan létezik, akár nem. A világ reális létezése Husserl szerint nem igazolható szükségszerűen bizonyossággal. Lehet az egész világ csupán tudatadottság, csupán fantáziakép vagy illúzió, lényegében mégis ugyanaz marad. Csak egy nemreális, *tiszta tudatnak* (Bewusstsein überhaupt) mint végső abszolútumnak tételése szükségszerű és létezése teljesen kétségtelen. E

¹ V. ö. : Somogyi : A lényeg problémája. (Athenaeum, 1926.)

tiszta tudat adottságai az ideális lényegeket és e tiszta tudat konstituálja az egész valóságot.

Mivel pedig a tények esetlegesek és csak az ideális lényegeket szükségszerűek, ebből következik, hogy csupán e lényegeket megismerése ad szükségképeni, exakt ismeretet. Ezért a fenomenológia is, mint szükségszerű, exakt ismeretekre törekvő tudomány, csupán a tiszta, ideális lényegeket megismerésével foglalkozik.

További ideális tárgy Husserlnél a *magánvaló igazság*. Az igazság is idea, vagyis lényegszerű, ideális tárgy, változatlan, időtlen *érvényesség-egység*. Az elgondoláskor, megismeréskor egy ilyen ideális, magánvaló igazság csupán realizálódik.

Mivel mindezek az ideális tárgyak a tapasztalati valóságtól és az elgondolástól teljesen független adottságok, megismerésük sem történhet a tapasztalás vagy a gondolkodás útján. Ezért Husserl a megismerés hagyományos forrásaitól a tapasztalástól és gondolkodástól független, újfajta megismerési módot tart szükségesnek az exakt ismeretek eléréséhez. Ilyen megismerési mód szerinte az ideális tárgyak közvetlen megragadása, a közvetlen *lényegszemlélet*, az *intuitív idealítás*. Ez egy egészen különleges aktusban történik és csupán e minden előfeltevés nélküli, eredeti módon adó, közvetlen meglátás lehet végső jogforrása minden észszerű állításnak. Minden egyéb módszernek, tapasztalásnak, gondolkodásnak csak az a szerepe lehet, hogy kiindulási alapot adjon és elvezessen e közvetlen szemlélethez. Ez természetesen nem érzéki látást jelent, hanem valamilyen közvetlen megragadást általában, amely csak bizonyos analógiában áll a tapasztalati szemlélettel. A tapasztalati szemléletből oly módon juthatunk el az eidetikus szemlélethez, az idealításhoz, hogy a tapasztalati vagy elképzelt tény szemléletéből kikapcsolunk minden reális és individuális mozzanatot, végül egy fordulattal (*Blickwendung*) átalakítjuk tényszemléletünket eidetikus szemléletté, mely-

ben az előbbi tényszemlélet tárgyának tiszta, ideális lényegét ragadjuk meg a maga teljes mivoltában.

Husserl fenomenológiája egyike a legnagyobb hatást keltő modern, bölcséleti irányoknak. Követői azonban a legkülönbözőbb módon értelmezik, aminek okát abban találjuk, hogy Husserl bölcséletének alapjai, így elsősorban az ideák mibenléte és a megismerésükhöz vezető intuitív módszer meglehetősen homályos, önkényes. Bölcselete által csak bonyolultabbá vált az ideák problémája is.¹

9. Bolzano elméletéhez hasonló modern platonizmussal találkozunk *Meinong tárgyelméletében* is, mely a tárgyakat, a lét és nemlét kérdéseitől eltekintve, csupán mint tárgyakat vizsgálja. Meinong szerint nemcsak olyan tárgyak vannak, melyeknek reális létezésük (*Dasein*) van, hanem vannak bizonyos *létezésmentes* (*daseinsfrei*) tárgyak is. Ilyen nemreális létező tárgyak a különféle viszonyok, relációk, mint az egyenlőség, a különbség. Ilyenek továbbá a matematika tárgyai, a teljesen pontos, matematikai kör, az egyenes, az egyenlőoldalú háromszög, melyek reálisán nem léteznek. Létezésmentes tárgyak a lehetetlenségek is, mint a kerek négyszög, a kiterjedés nélküli anyag. E lehetetlenségeket Meinong *hontalan tárgyaknak* (*heimatlose Gegenstände*) nevezi. Ugyancsak nemreális tárgy a dolgok tiszta *ügyléte* (*Sosein*) is, mely teljesen független a tárgy *létezésétől* (*Dasein*) vagy nemlétezésétől. Egyébként Meinong szerint a tárgyhoz magához lényegszerűen nem tartozik sem a létezés, sem a nemlétezés.

A nemreális tárgyaknak egy különös fajtája Meinongnál az *objektívum*, az ítélettárgy, melyet élesen elkülönít az *objektumtól*, a képzettárgytól. Az objektum az, *amiről* ítéletet mondunk (*was beurteilt wird*), az objektívum pedig az, *amit* megítélünk (*was geurteilt wird*). Az előbbi a közvetett tárgy, az utóbbi a közvetlen tárgya az ítéletnek. Pl. ez ítéletben: „odakinn hó van“, az objektum a „hó“, az objektívum pedig, „hogyan hó van“. Ez az objek-

¹ V. ö. Somogyi: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. Budapest, 1926.

tívum nemcsak a képzettárgytól különbözik, de különbözik a vele kapcsolatban átélt élménytől, az ítélés élményétől is. Nem létezik időben és tapasztalatilag, hanem *időtlenül fennáll* (besteht), vagyis szintén nem-reálisan létező, ideális tárgy.

Meinong felfogása e különféle ideális tárgyak létezési módjára nézve különböző munkáiban jelentékeny változást, fejlődést mutat. A *Zur Relationstheorie* (Hume-Studien II., 1882) című munkájában Meinong a Hume által felsorolt összes relációkat ideálrelációknak tekinti, melyeket szubjektív relációknak, pszichikai jelenségeknek tart. Itt tehát az összes relációk csak a lelki tevékenység produktumai. Később, az *Über Gegenstände höherer Ordnung* (1899) című munkájában az ideálrelációk már nem szubjektív, pszichikai képződmények, hanem különleges módon létező tárgyak, melyeknek nincs reális létezésük (Existieren), hanem csak fennállásuk (Bestehen). Későbbi tárgyelméleti munkáiban e létezési módot már következetesen alkalmazza.¹ Az *Über Annahmen* (2. kiad., 1910) című munkájában pedig az objektívumot *Bolzano magánvaló tételéhez* határozottan közelállónak, esetleg azzal teljesen azonosnak tartja.

10. A modern platonizmus szellemében érte'mezi z ideákat kiváló bölcslőnk, *Pauler* Ákos is, kinek erre vonatkozó elmélete immár külföldön is feltűnést keltett.

Pauler bölcselete is elsősorban a *pszichologizmus* és *relativizmus* ellen irányul, ezektől akarja radikálisan megtisztítani a filozófia egész területét a legszilárdabb következetességgel. Bölcselete ezért minden ízében szorosan összefüggő, szembeszökően egységes rendszer.

Pauler a bölcseletnek, az igazságnak, a megismerésnek örök, szilárd, változatlan alapjait szintén a platonai gondolattal akarja biztosítani, vagyis a gondolkodás a létezés szubjektivizmusa, relativizmusa elől az ideák világába, ideális tárgyak körébe menekül, az igazság, az

¹ V. ö. H. Maier: *Wahrheit und Wirklichkeit*. Tübingen, 1926. 163 l.

érvényesség alapjait nem a gondolkodásban, a létezőkben, hanem az ezektől független magánvalókban keresi. E célból Pauler az egész változó reális valóság fölé ideális magánvalókból álló valóságot, az *igazságok örök, változatlan rendszerét* terjeszti ki és e magánvaló igazságok megragadását tartja a megismerés legtökéletesebb fokának, végső céljának. Itt tehát Pauler Bolzano nyomdokain jár, csak hogy, míg Bolzano szerint minden — igaz vagy nem igaz — tétel hasonló módon, időtlenül fennáll, Pauler csak az igaz tételeknek, az igazságoknak tulajdonít ilyen ideális fennállást.

Pauler szerint *minden igazság öröktől fogva, mindenféle gondolkodástól, tudattól függetlenül, változatlanul fennáll.* Nem mi alkotjuk azokat, hanem csak felismerjük, mint tőlünk függetlenül fennállókat. A mi alkotásunk legfeljebb a téves tétel, az áligazság, mely sohasem tartozhat az igazságok szorosan összefüggő rendszerébe.

Az igazság azonban független a reális létezőktől, a mulandó, változó létezésétől is, sőt *az igazság a létezés abszolút priusza.* A létezőre vonatkozó igazság nem alapul az illető létezőn, de viszont az igazság sem oka a létezésnek. Az igazságok és a létezők egymással a *párhuzamosság* viszonyában állanak, vagyis a létező valóság minden mozzanatának megfelel valamely igazság és a létezők változásait meghatározó okok kapcsolatának megfelel az igazságok világában a logikai alapok (rációk) szerinti kapcsolat. Pauler szerint ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a létező világ *visszatükrözi* az igazságok örök világát vagy platonai kifejezéssel: *részesedik* az igazságok világában.

A reális valóság és az igazságok rendszere azonban nem csupán a párhuzamos tükörképek viszonyában állanak egymással, hanem a létező világra vonatkozó igazságok egyúttal a létezők örök, változatlan, tökéletes *mintaképei*, követendő példái, elérendő céljai, melyeket a valóság utolérni megvalósítani iparkodik, de sohasem tud teljesen. Eszerint tehát a reális valóság és az igazságok világa tulajdonképen nem is párhuzamosak egymással,

hanem az előbbi mintegy aszimptotikusan közeledik az utóbbihoz.

Sőt Pauler hajlandó bizonyos *ontológiai viszonyt* is felvenni az igazság és a létezés közt és pedig oly értelemben, hogy az *igazság előfeltétele a létezésnek*. Minden csak azáltal létezik, hogy a létezését kifejező tétel igazság és így „részesedik“ (μετέχει) az ideák világában, az igazságok örök rendszerében. A reális valóság létezése tehát nem független, hanem függ az igazságtól.

Az igazságnak egy elemi részét, az elemi igazságot Pauler *logizmának* nevezi, amely tulajdonképen a létezésről és elgondolástól független, vagyis tiszta logikai értelemben vett fogalom és hasonlít Bolzano magánvaló képzetéhez. A logizma Pauler szerint valamely dolognak önmagával való azonosságát jelenti, vagyis, hogy az általa jelölt dolog az, ami. Mivel a logizma igazságelem, téves logizma lehetetlenség, önellentmondás. Csak téves fogalmak lehetségesek, amelyek gondolkodásunk produktumai. A fogalom csak végső fejlettségi fokán érheti el a logizmát.

Az *egyetemes logizma* a dolgok egy osztályára vonatkozólag azt a specifikus vagy generalis vonást jelöli, mely az illető osztály minden tagjában szükségképen megvan, tehát azok mivoltából következik. E szerint az egyetemes logizma a *lényeg*et jelöli, melynek szükségképen jelen kell lennie minden esetben, ahol hasonló alaptermészet nyilvánul meg, vagyis ahol egyazon osztály tagjairól van szó. Ez a gondolat Husserl ideális lényegével mutat közeli rokonságot.

Hasonlóképen ideának tekinti Pauler a dolgoknak létezéséről ment *mibenlétét* (Meinong „Sosein“-je!), melynek vizsgálatára egy új tudományágat, *ideológiát* alapít.¹ Létezésről és elgondolástól független ideális tárgyak még Pauler szerint az *értékek* is, melyeket Pauler az igazsághoz hasonló abszolútumnak tart, sőt hajlandó az összes

¹ V. ö. Somogyi: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. 72—81 l.

értékeket egyetlen értékeszmére, az igazságra visszavezetni.¹

Az igazságok létezési módját Pauler is Lotzehez hasonlóan *érvényességnek* nevezi. Pauler azonban észreveszi az ezáltal felmerülő ekvivokációt és ezért az érvényességet mint az *igazság szubszisztenciáját*, fennállási módját megkülönbözteti az érvényességtől mint *viszonytól*, mely az igazság tartalma és tárgya között fennáll (Logika 22. sk. 1.).

Pauler eddig ismertetett elmélete bizonyos platonizmusra vall, amennyiben az igazságot minden létezésről és elgondolástól független, magánvaló abszolútumnak, ideának tekinti, sőt a létezés előfeltételének, abszolút priuszának tartja. Paulernak ez az elmélete, melyet bámulatos következetességgel épít fel, néhány nehéz problémát támaszt, mely továbbfejlesztésre vár. És miként Platon Parmenidesében, úgy Pauler Logikájának a végefelé is találunk néhány olyan gondolatot, melyek a platonikus ideaelmélet nehézségeire mutatnak.

A magyar Platon ugyanis a *helyes ítéletalkotás* első szabályának azt tartja, hogy az *ítélet feleljen meg tárgyának*. Helyes, igaz ítélet az, amely tárgyának megfelel, a tárgyának meg nem felelő ítélet pedig nem igaz, téves és önmagának ellentmond, amennyiben a tárgynak egy másik, ellentétes ítélet felel meg (Logika 137. sk. 1.). Viszont a helyes, igaz ítélet az *érvényes tételnek* felel meg (u. o. 135. l.), maga az érvényes tétel pedig az *igazság* (u. o. 20. l.). Ebből természetesen az következik, hogy a nagy magyar bölcselelő is elismeri azt az álláspontot, mely szerint az igazságot csak úgy érhetjük el, ha ítéleteinket a *tárgyhoz* alkalmazzuk. Így viszont csak két eshetőség látszik lehetségesnek: vagy maga az igazság is függ a tárgytól és ekkor a létezés valamiképen az igazság előfeltétele, vagy pedig az igazság minden létező tárgytól független abszolútum, de akkor megismerhetetlen vagy

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába. 1920. 293—315 l.

legalább is felesleges megismerésünk érvényessége szempontjából.

Pauler elmélete tehát továbbfejlesztést igényel, a felmerülő újabb problémák további megoldását kívánja. Pauler bölcséletének elévülhetetlen érdeme éppen az, hogy új, modern, termékeny problémákat vetett bölcséleti gondolkodásunkba, bár e problémákkal a magyar bölcsélet aránylag még igen keveset foglalkozott.

A következőkben azokat az ideákra vonatkozó gondolatokat szándékozom rendszeresen továbbfejlesztetni, melyeknek első csiráját e kiváló mesteremtől kaptam, amelyek azóta is állandóan foglalkoztatnak és remélem, hogy a felmerült problémákat is sikerülni fog az ő szellemében megoldanom.¹

II.

1. Rendszeres fejtegetésünk első problémája : *vannak-e* egyáltalán a reális létezőktől különböző, valamilyen értelemben vett *ideális tárgyak*, illetve szükséges-e ilyeneket felvennünk. Behatóbb vizsgálat valóban igazolja, hogy a transzcendens *realitásokkal*, illetve a *tudatadottságokkal* még nem merítettük ki az ismerettárgyak összességét. Számos olyan ismerettárgyunk is van, mely sem reális létező, sem csupán tudattartalom és mégsem tekinthető egyszerűen semminek, hanem teljesen meghatározott valami, teljes értelemben vett ismerettárgy.

Így pl. a szabályos ezerszög vagy az imaginárius szám ($\sqrt{-1}$) kétségtelenül teljesen meghatározott ismerettárgyak, melyekről számos igazságot, érvényes ismeretet állapíthatunk meg. Ez ismerettárgyak azonban nyilván nem tartoznak a *reális létezők* körébe, mint ahogy azt a *naiv realizmus* gondolja. Hiszen a reális valóságban

¹ E történeti fejtegetésben a rendelkezésünkre álló szűk keretek miatt nem törekedhettünk teljességre. Ez okból kénytelenek voltunk mellőzni a *kantianizmusnak*, főleg a *marburgi iskolának* az ideákra vonatkozó elméletét is. Ez elméletek azonban annyira más értelemben veszik az ideát, hogy további rendszeres fejtegetésünkkel úgyis csak laza összefüggésben volnának.

sehol sem találunk teljesen szabályos ezerszöget, az imaginárius szám pedig már meghatározásánál fogva kívül esik a reális tárgyak körén.

De éppígy nem azonosíthatók e tárgyak a nekik megfelelő *tudatadottságokkal*, a pszichikai realitásokkal sem, miként a *konceptualizmus* teszi, vagyis meg kell különböztetnünk őket a szabályos ezerszög, illetve az imaginárius szám elgondolásánál felmerülő tudattartalomtól is. E tudattartalmak ugyanis mint pszichikai realitások egy bizonyos időpontban jönnek létre, változásokon mennek át, majd bizonyos időpontban megszűnnek, továbbá mindig egy bizonyos egyéni tudathoz tartoznak és ennek megfelelően individualitásuk, egyediségük is van. A más tudattól vagy más időben elgondolt tudattartalom már nem ugyanaz a tudattartalom már csak azért sem, mert éppen más tudatban, illetve más időpontban létezik. A többszöri elgondolás által a tudattartalom megtöbbszöröződik annyi tudattartalommal, ahányszor azt éppen elgondoljuk.

Ezzel szemben a szabályos ezerszög vagy az imaginárius szám mint matematikai ismerettárgy nem valamely egyén tudatában létrejövő tudattartalmak, nem is érvényesek rájuk a pszichológiai törvények és teljesen függetlenek attól, hogy ki és mikor gondolja el azokat. Nem az elgondolás pillanatában válnak szabályos ezerszöggé, illetve imaginárius számmá és nem lesznek teljes semmivé elgondolásuk megszüntének pillanatában. Más tudattól való elgondolás mellett is e tárgyak teljesen azonosak maradnak és nem sokszorozódnak meg a többszöri elgondolás által. De egyéb bizarr következménye is van a *konceptualizmusnak*. Ha ugyanis a szabályos ezerszöget vagy az imaginárius egységet valamely tudattartalommal azonosítjuk, akkor e matematikai tárgyakra vonatkozó minden megállapításunk is tulajdonképpen egy tudattartalomra vonatkozik. Tehát ez esetben valamely tudattartalom szögösszege 179.640^0 , illetve valamely tudattartalom négyzete —1.

Természetesen még kevésbé azonosíthatjuk e tárgyakat az azokat kifejező kimondott vagy leírt *fizikai jellel* (szóval vagy betűvel), amint azt a *nominalizmus* teszi. Hiszen e jelek csupán annyi összefüggésben vannak az általuk jelzett tárgyakkal, hogy tudatunkat e tárgyra irányítják. Más nyelven vagy más jelzési mód mellett e fizikai jelek lényegesen változhatnak és mégis ugyanazt a tárgyat jelölhetik.

De nem ad teljesen kielégítő megoldást a középkor *mérsékelt platonizmusa* sem, mely e tárgyakat az *isteni tudatba* helyezi. Ezzel az említett tárgyak valamilyen örök, változatlan létezését megalapozhatjuk ugyan, de egyúttal egyéb súlyos nehézségeket támasztunk. Istenre való visszavezetés ugyanis a tudományos megismerés végső határa. Annyi nyilvánvaló, hogy Isten is valami módon ismeri, elgondolja e tárgyakat, de annál kevésbé tudhatjuk, hogy hogyan gondolja el Isten azokat, miképpen léteznek e tárgyak az isteni tudatban. Vagyis ha e tárgyakat az isteni tudat tartalmával azonosítjuk, akkor ezekről nem szerezhethünk semmi további, főleg nem matematikai exaktságú ismereteket. A konceptualizmus egyes nehézségeit pedig még ily módon sem küszöbölhetjük ki. Így, ha a szabályos ezerszöget vagy az imaginárius egységet az isteni tudat tartalmával azonosítjuk, abból ismét az a bizarr megállapítás következik, hogy valamely isteni tudattartalom egyik szöge $179^{\circ} 38' 24''$, illetve a negyedik hatványa 1.

Vannak tehát oly ismerettárgyak is, melyek nem tartoznak sem a reális létezők, sem a tudatadottságok körébe, melyeknek eszerint semmiféle reális vagy tudatbeli létezés sem felel meg, mégsem semmik, hanem teljesen meghatározott tárgyak, adottságok. Ezért a modern logikában, mint láttuk, mindinkább tért hódít az a gondolat, hogy a reális létezőkön és tudatadottságokon kívül a tárgyaknak egy egészen újfajta osztályát kell felvennünk. Viszont az a *modern platonizmus*, mely e tárgyakat *ideaszerű* dolgoknak, vagyis minden reális léte-

zéstől és elgondolástól teljesen független, változatlan *abszolútumoknak* tartja, bár sok szempontból igen termékenynek mutatkozik, szintén nem ad teljesen kielégítő megoldást. Ilyen ideák felvétele esetén ugyanis többek közt érthetetlen marad az, hogy *hogyan ismerjük meg* ezeket az ideákat, melyek sem a tapasztalati létezőktől, sem a tudattól közvetlenül nem függenek, továbbá, mily alapon *alkalmazhatunk* ilyen ideákra vonatkozó ismereteket *tapasztalati létezőkre* is. Az ideáknak *megjelenése* az egyes dolgokban, illetve ezek részvétele az ideákban csupán metafora, melynek elfogadható értelmet Platon óta sem sikerült adni. Épp ilyen „ignotum per ignotius” magyarázat az *intuicióra*, e sokértelmű és homályos ismeretforrásra való hivatkozás is, amivel az ideák megismerésének nehézségeit szokták kendőzni.¹ Egyébként e modern platonizmus képviselői között sincs egyöntetű felfogás. Még az elnevezés tekintetében is lényeges eltérésekkel találkozunk.

A következőkben rendszeres vizsgálat alá vesszük ez újfajta tárgyakat, melyeket — a legelterjedtebb és legmegfelelőbbnek látszó elnevezést követve — *ideális tárgyaknak* fogunk nevezni. Keresni fogjuk ezek helyes értelmezését és azoknak a problémáknak kielégítő megoldását, melyek velük kapcsolatban felmerültek.

2. Az előzőekben rámutattunk arra, hogy valóban fel kell vennünk ideális tárgyakat. Most elsősorban azt kell megállapítanunk, *melyek ezek az ideális tárgyak*, illetve a tárgyak mely fajai tartoznak ezek körébe.

Az ideális tárgyak között elsősorban a *matematikai tárgyakat* kell említenünk, melyek éppen legvilágosabb példái az ideális tárgyaknak. A matematikai tárgyak nem reális létezők. Hiszen a matematikai pont kiterjedés nélküli, a matematikai vonal csak egy irányban, a matematikai síkidom pedig csak két irányban terjed ki. Ezzel

¹ V. ö. Somogyi: Az intuición. (Athenaeum, 1929.) — Das Problem der intuitiven Erkenntnis. (Habbel, Regensburg, 1930.)

szemben minden reális, fizikai pont, vonal vagy idom három kiterjedésű, bármily kicsiny legyen is valamelyik irányban a kiterjedés. A matematikai tér sem azonosítható a reális, fizikai térrel. A fizikai térben anyagi testek helyezkednek el, fizikai folyamatok mennek végbe. A matematikai térben ezzel szemben nincsenek anyagi testek, fizikai folyamatok, csak anyagtalan, matematikai téralakzatok. A fizikai tér nem reális alkatrésze a matematikai térnek, sem ez amannak. A matematika szempontjából a három dimenziós euklidesi térrel teljesen egyenértékű a Riemann- vagy a Bolyai-féle tér, avagy a négy- és többdimenziós tér is. A matematikában negatív vagy imaginárius sugarú gömb éppúgy lehetséges, mint bármely más gömb. A matematikában beszélhetünk teljesen szabályos alakzatokról, míg a valóságban ilyent seholsem találunk, sőt nem is tudnók azt teljes pontossággal megállapítani. Hasonlóképen a számok sem tekinthetők reális, fizikai létezőknek. A reális valóságban sehol sem találunk nevezetlen számokat. A reális valóságban van 1, 2, 3 ember, ház, könyv stb., de az 1, 2, 3, mint nevezetlen szám nem található a reális tárgyak körében. Még kevésbbé tekinthetők reális tárgyakként a képzetes, a komplex vagy a hiperkomplex számok, melyek pedig matematikailag éppúgy számok, mint a „valós” számok.

De nem tekinthetők e matematikai tárgyak tudatadottságoknak, vagyis pszichikai realitásoknak sem. Mikor matematikai vizsgálódásokat végzünk, nem valamely egyén tudatadottságának négyzetéről, köbgyökéről, hosszúságáról vagy térfogatáról beszélünk. A természetes számsor oly számokon át is folytatódik, melyeket még senki sem gondolt el. A matematikai egység nem lesz kettővé vagy hárommá azáltal, hogy két vagy három tudat gondolja el azt. Fantáziaképekkel sem azonosíthatók a matematikai tárgyak. Hiszen fantázia útján sem tudunk szemléleti képet alkotni a kiterjedés nélküli pontról vagy a komplex sugarú gömbről.

Éppígy ideális tárgyaknak kell tekintenünk a *matematikai tételeket, törvényeket* is. Pythagoras tétele vagy a Cauchy-tétel sem reális létezők, sem pedig tudatadottságok. Nem léteznek sem valamely helyen, sem valamely időpontban, nem változnak, nem öregsenek, nem többszöröződnek meg a többszöri elgondolás által. Az egyszerű független attól, hogy kik, hányan, hol és mikor gondolják el.

De nemcsak a matematikai tételek, hanem *bármely más igazság* is bizonyos értelemben ideális tárgy és nem tekinthető sem reális létezőnek, sem tudatadottságnak. Csupán ezen felfogással magyarázható az igazságoknak tértől, időtől vagy az elgondoló személytől független volta. Az az igazság, hogy Napoleon Szent Ilona szigetén halt meg, független tértől, időtől, független attól, hogy ki gondolja el és nem sokszorozódik meg a többszöri elgondolás által.¹

Sőt általában *minden ítéletnek, minden gondolatnak* is van bizonyos *ideális jelentése, logikai tartalma*, mely ideális tárgynak tekinthető. Így gondolhatja el több személy *ugyanazt* a logikai tartalmat különböző gondolatélményekben, anélkül, hogy ezáltal ugyanaz az ideális tartalom megtöbbszöröződnék. Ilyen értelemben ideális tárgy Goethe Faustja is. A Faust ugyanis nyilván nem reális létező, mely valahol, valamikor megvalósult volna úgy, amint azt Goethe megírta. De a Fauston nem érthetjük Goethe gondolatait sem, mint pszichikai realitásokat. Ezek ugyanis bizonyos időben létrejöttek, aztán végleg megszűntek, anélkül, hogy ezáltal a Faust is végleg megszűnt volna. A másokban újra felidéződött tudattartalmak sem lehetnek vele azonosak, mert hiszen akkor annyi Faust léteznék, ahányan és ahányszor azt elgondolják. Természetesen még kevésbé tekinthetjük a leírt vagy nyomtatott szöveget magával a Fausttal

¹ Az igazság mibenlétének bonyolult problémájára vonatkozó elméletünk részletes kifejtését kénytelenek vagyunk itt a szűk keretek miatt mellőzni.

azonosnak. Csúpan oly értelemben beszélhetünk egy- és ugyanazon Faústról, amennyiben azt ideális gondolat-tartalomnak, ideális tárgynak tekintjük.

Egyébként *minden redlis létezőnek* is van bizonyos értelemben *ideális megfigyelője*. Ilyeneknek tekinthetjük megfelelő értelmezés mellett a *fogalmakat* (vagy e több-értelmű kifejezés helyett a Pauler-féle *logizmákat*).

A *negatív tárgyak*, mint a nemlétező, nem-ember tulajdonképen szintén fogalmaknak, illetve ideális tárgyaknak tekinthetők. Éppúgy idesorolhatók a *lehetetlen-ségek* is, mint pl. a négyszögű kör vagy a fából vaskarika. Mindezek ugyanis nem azonosak sem reális létezőkkel, sem pszichológiaiilag létező tudattartalmakkal, de mégis valamik.¹

3. Közfekvő félreértések elhárítása végett azt is meg kell állapítanunk, hogy *mik nem* ez ideális tárgyak. Így a fentebb említett ideális tárgyak *eszmék, ideák, nem pedig eszmények, ideálok*. Az ideális tárgyak nem valamilyen *tökéletes* tárgyak, követendő *mintaképek*, érték-mérő *normák*, hanem *értelmi tárgyak*, eszmék (ész-tárgyak), vagyis olyanok, melyek csúpan az értelem által kapcsolódnak a reális létezők és általában a tárgyak körébe, mint azt később látni fogjuk. Vannak ugyan ideálok, eszmények is az ideális tárgyak körében, amennyiben ez ideáloknak is megfelelnek bizonyos eszmei, ideális tárgyak, fogalmak, logizmák. Az ideális tárgyakat és az ideálokat azonban nem azonosíthatjuk egymással. Egyrészt ugyanis van a reális létezők között is *abszolút tökéletes lény* (Isten) és legalább is nem igazolható, hogy valamely tárgy nem lehet bizonyos szempontból tökéletes csúpan azért, mert reális létező. Lehetnek, sőt kétségtelenül vannak bizonyos szempontból tökéleteseknek tartott ideáljaink, követendő mintaképeink a létező tárgyak körében is. Ilyenek voltak pl. a renaissance embere számára a görög művészet

¹ E megállapításaink további fejtegetéseink folyamán behatóbb megvilágítást nyernek, kimerítő fejtegetésüket azonban kénytelenek vagyunk egy későbbi munkánkban közölni.

remekei és általában éppen a reálisan létező, szemlélhető, tapasztalható ideálok sokkal vonzóbbak, serkentőbbek, mint amelyek pusztán eszmék, ideális tárgyakként léteznek. Továbbá a tökéletesnek tartott, követendő mintaképek sokszor rövidesen változnak, maga az ideális tárgy azonban mint ilyen változatlan. Másrészt az ideális tárgyak között van sok olyan is, melyeket aligha lehetne bármely szempontból is tökéletességnek, ideálnak, követendő mintaképnek tartanunk. Így nem sok értelme lenne ilyeneknek vennünk pl. az imaginárius számokat vagy Pythagoras tételét. Sőt vannak olyan ideális tárgyak is, melyek éppen bizonyos hiányoknak, hibáknak, tökéletlenségeknek felelnek meg, tehát a követendő mintaképeknek éppen ellentétei, pl. lehetetlenség, gonoszság vagy maga a tökéletlenség mint ideális tárgy (fogalom, logizma). Sok zavar, félreértés az ideális tárgyak körül éppen abból keletkezik, hogy azokat összetévesztik a tökéletes tárgyakkal, a követendő mintaképekkel.

Éppígy különbséget kell tennünk az ideális tárgyak és az *értékek* között is. Az értékek mibenlétének bonyolult problémáját itt részletesen nem fejthetjük ki.¹ Csupán annyit kívánunk leszögezni, hogy az értékek, amilyen a hasznosság, a szépség, a jóság és ezek különféle fajai, mindig egy *reális* (fizikai vagy pszichikai) *létezőhöz* tartoznak, annak *lényegszerűen önállóan*, vagyis az illető létezőben fundált, azon mint fundamentumon alapuló *reális mozzanatai*. Tehát az értékek reális hordozók nélkül nem állhatnak fenn. Így hasznos lehet valamely étel vagy szerszám, vagy gondolat (mint megvalósult pszichikai realitás), jó lehet valamely tett, szándék, érzelem, szép lehet valamely hang- vagy színcsoport stb., tehát mindig csak olyasmi, ami egyúttal valamilyen realitás. Ami nem reális létező, az önmagában sem jó, sem rossz, sem szép, sem rút, hanem az értékek kategóriáján kívül esik.

¹ Erre vonatkozó elméletünket egy későbbi dolgozatunkban szándékozunk közölni.

Önmagában lebegő hasznosság, szépség, jóság, mely nem valaminek a hasznossága, szépsége, jósága, mely tehát nem tartozik valamely reális létezőhöz, hanem önmagában szép, jó, hasznos, nem lehetséges. Minden érték csak annyiban értékes, amennyiben megvalósult, realizálódott érték. Hiszen éppen ezért törekszünk is az értékek „megvalósítására“, mert érték csak a megvalósulás, realizálódás által jön létre. Ha az érték már *önmagában* megvalósulás nélkül is értékes volna, miért lenne kíváncsú annak (pl. az örök békének) megvalósulása? A még meg nem valósult „örök béke“ éppoly keveset ér, épp annyira nem értékes, mint a még el nem ért egészség, vagy az elmulasztott jótett.

Bizonyos értelemben mégis beszélhetünk az értékekről, a hasznosságról, a szépségről, a jóságról, mint a reális létezőktől különböző, ideális tárgyokról, t. i. amennyiben azok *fogalmát, logizmáját* vesszük tekintetbe. Ez utóbbiak ugyanis nyilvánvalóan éppoly ideális tárgyak, mint bármely más dolog fogalma. Mivel pedig minden ideális tárgy észszerű, eszmei lény, logikum, *ily értelemben* minden érték mint idea a *logikumba* olvad.

Azonban az értékek mint ideális tárgyak, mint fogalmak már nem értékesek. A hasznosság fogalma maga nem hasznos, a szépség fogalma nem szép, sem rút, a jóság ideája sem jó, sem rossz, valamint a reális létező fogalma sem létezik reálisan. Egy ideális tárgy jó vagy rossz, szép vagy rút éppoly kevéssé lehet, mint hideg vagy meleg, fehér vagy fekete.

Az *értékek ideálja*, mint követendő mintakép, norma, amennyiben nem reális létező, szintén csak valamely gondolkodó lény számára irányadó *fogalom*, ideális tárgy, melyhez mérhetjük a megvalósítandó vagy a már megvalósított értéket, illetve annak fogalmát. Ez a még meg nem valósult ideál azonban maga még nem érték, csak arra vonatkozó logikai tartalom. Nem a jóság ideálja mint még meg nem valósult ideális tárgy dicséretes, jutalomra, szeretetre méltó, hanem a megvalósult jóság.

Mindezek alapján egyrészt az *értékességnek előfeltétele a létezés*. Nem lehet valami értékes, ha nem létezik. Másrészt az értékekre vonatkozó *ideális tárgy* ugyanolyan jellegű, mint a fentebb említett többi ideális tárgyak és nem szükséges még valami, ezektől lényegszerűen különböző újfajta ideákat felvennünk a magánvaló értékek számára.

4. Ezek után vizsgáljuk azt a nehéz problémát, vajjon *léteznek-e* valamiképen ezek az ideális tárgyak, és ha igen, *milyen létezést* tulajdoníthatunk nekik? Az ideális tárgyakra is alkalmazzuk e kifejezést: „*van*“, „*létezik*“. Így mondjuk, hogy van imaginárius szám, van Pythagoras tétele, vannak különféle igazságok, vannak lehetetlenségek stb. Mennyiben jogosult e kifejezések használata és milyen értelmet kell azoknak tulajdonítanunk? Ha mindenféle létezést tagadunk e tárgyakról, akkor az elé a fogós kérdés elé kerülünk, hogy miképen lehet adva és miképen ismerhetjük meg azt, miképen állapíthatunk meg valamit arról, ami semmi módon sem létezik? Lehet-e a semmiképen sem létező mégis valami, vagy csak teljességgel semmi? Viszont, ha valamilyen létezést mégis tulajdonítunk e tárgyaknak, akkor a további nehéz feladat annak a megállapítása, hogy milyen e létezés, milyen összefüggésben van a realitással, illetve a tudattal.

Midőn valamilyen ideális tárgyat elgondolunk, róla ítéletet mondunk, nem járhatunk el egész *önkéntesen*, tetszés szerint, hanem értelmünk kötve van, igazodnia kell valamihez, ami független elgondolásunk élményétől. Az imaginárius számot, vagy Pythagoras tételét nem gondolhatjuk el tetszés szerint, nem állíthatunk róluk önkényesen akármit, hanem *tőlünk független valamivel* találjuk szemben magunkat. Értelmünk ezeket felismeri, rájuk talál, elfogadja őket. Tehát az ideális tárgyak már *adva vannak* számunkra, vagyis valamiképen *megvannak* az elgondolástól függetlenül is. Ezért indokolt, hogy valamiképen létezőknek tekintsük őket.

A modern logikában valóban mindinkább hódít az a gondolat, hogy a reális létezés, illetve tudatbeli létezés mellett a létezésnek még egy különleges, harmadik fajtát is felvegyük. Elvileg nincs is leküzdhetetlen nehézség ilyen újabb létezési mód feltételezésében és problémáknak nem is az a sarkpontja, hogy a létezést valamilyen értelemben az ideális tárgyakra is kiterjesszük-e vagy sem. Hiszen a létezés úgyis homályos, többértelmű, többféleképpen tágítható kifejezés. Ezért lehet ugyanaz a dolog bizonyos értelemben létező, más értelemben nemlétező is. Az igazi probléma inkább abban áll, hogy hogyan határozzuk meg ez újabb létezést, illetve hogyan különböztetjük meg a létezés egyéb módjaitól, milyen kapcsolatba hozzuk ezekkel. Ezért mi is elfogadunk egy újabbfajta létezést az ideális tárgyakra nézve és ezt *ideális létezésnek* fogjuk nevezni. Ezt az ideális létezést iparkodunk a továbbiakban közelebbről meghatározni.

Az egyes tárgyak létezési módja, mint ezt már Aristoteles is megállapította, igen különböző lehet. Másképp létezik a zsebemben levő pénz, mint az elképzelt vagyon, más a létezési módja valamely tulajdonságnak és más a létezése Istennek. Azonban mindezek valósággal léteznek, csak más és más módon. A létezést e különféle létezőkre nem egyértelműen, hanem csak analógiás értelemben használjuk. Az ideális tárgyakhoz is tartozik bizonyos adva-levés, meglevés a megismerő, elgondoló tudat számára. Ennek alapján e tárgyakra is kiterjeszthető a létezés analógiája megfelelő értelmezés mellett.

Az ideális létezés *nem térbeli és nem időbeli* létezés, tehát az ideális tárgyakat nem illeti meg semmiféle tér- vagy időbeli határozomány. Nem léteznek ma vagy holnap, itt vagy amott, hanem egyszerűen csak vannak, léteznek minden tér- és időbeli meghatározottság nélkül. Ezért nem mondhatjuk róluk, hogy „mindig“ léteznek, mert már ezzel is időbeliséget tulajdonítunk nekik. Ugyancsak helytelen vagy legalább is félreértésre adhat alkalmat az olyan állítás is, hogy pl. Pythagoras tétele még Pythagoras

előtt is létezett. Ezzel ugyanis már szintén időbeli viszonyt állítunk egy minden időbeliségen kívül álló, ideális tárgyról.

Az ideális tárgyak e tér- és időtlen voltából következik azok teljes *változatlansága, állandó azonossága* is. Pythagoras tétele vagy az egyszeregy változatlanul teljesen ugyanaz, bárki és bármikor gondolja is el. Éppen ezért nem beszélhetünk az ideális tárgyak létrejöttéről, vagy megszűntéről sem, mert hiszen ezek is időbeli változások. Csak az ideális tárgyak felismerése vagy elgondolása kezdődhet és végződhet valamely időpontban.

5. Az ideális tárgyak nincsenek semmiféle *reális, kauzális kapcsolatban* a reális tárgyak világával. Más szóval az ideális tárgyak nem fejthetnek ki *hatást*, nem idézhetnek elő *változást*. Ami maga nem reális létező, az nem képes reális folyamatok, változások előidézésére, sem ezek befogadására. Viszont ami valamiképpen hatást fejt ki, vagyis a reális valóságban valamilyen változást idéz elő, az eo ipso már maga is valami módon reálisan létezik. Ha tehát valamely ideális tárgy hatással volna a reális valóságra, akkor már ezt a tárgyat magát is reális tárgynak kellene tartanunk, nem pedig ideálisnak.

Az ideális tárgyak világa tehát ebből a szempontból *meddő, terméketlen*. Az ideák önmagukban nem képesek a reális tárgyak megteremtésére, de még azoknak legparányibb megváltoztatására sem. Azonban sokszor az ideális tárgyak látszólag mégis hatást gyakorolnak a reális valóságra, változást idéznek elő abban. Így mondják, hogy az eszme hat, az eszme a világot átalakítja, a francia forradalom eszméi lángbaborították Európát. Hasonlóképpen mondják, hogy az igazság győz, uralkodik, az igazságnak kell irányítania tetteinket. És e kifejezések nem tekinthetők mindig csak költői metaforáknak. Így pedig bizonyos ellentmondás látszik fennforogni előbbi állításunkkal.

E nehézség megoldását abban kell találnunk, hogy az ideális tárgy *felismerését, elgondolását* gyakran össze-
tévesztik magával az ideális tárggyal. Valamely eszme,

igazság felismerése, elgondolása valóban megmozgathatja a világot, átalakíthatja az emberiséget. De egy még fel nem ismert, el nem gondolt vagy már feledésbe ment eszme semmiféle hatást sem gyakorolhat. Mielőtt ez elgondolás létrejött, hatása sem jelentkezhett és miután megszűnt az elgondolás, véget kell érnie a hatásnak is. Ezért a francia forradalom eszméi a legcsekélyebb hatással sem voltak az emberiségre, amíg azokat az emberek gondolatvilágába bele nem vetették és teljesen hatás-talanokká válnak, mihelyt kivesznek az emberiség gondolatvilágából. Helyesebben tehát nem maguk a tér- és időtlen ideális tárgyak hatnak, hanem azok elgondolása, mint *pszichikai élmény, pszichikai folyamat*. E pszichikai realitásoknak hatása a reális valóságra pedig mindennapi élmény és semmi ellentmondást sem tartalmaz. Viszont nyilván téves az ilyenfajta kifejezés: „e jelenség oka a gravitáció törvénye“ vagy „e folyamatot Archimedes törvénye idézi elő“. A törvények maguk ugyanis ideális tárgyak, igazságok, melyek nem lehetnek semmiféle reális folyamat létesítő okai, hanem csupán ideális megfelelői, amennyiben a folyamat mikéntjét fejezik ki.

Az ideális tárgyak azonban „*realizálódhatnak*“ is bizonyos értelemben. Minden ideális tárgy ugyanis — miként a transzcendens realitások is — a rája irányuló *intencionális aktus* által (elgondolások, elképzelések alkalmával) tudatbeli, pszichikai létezést, *mentális vagy intencionális inexistenciát* nyer, amennyiben egy neki megfelelő tudatadottság jön létre. Így pl. az imaginárius egység vagy Pythagoras tétele elgondolásukkor tudatunkban intencionálisan léteznek oly értelemben, hogy megfelel nekik egy tudataktus, illetve tudattartalom, melyet rájuk vonatkoztatunk. Maga az ideális tárgy azonban — mint már kifejtettük — nem azonos a reális tudataktussal, illetve tudattartalommal, mely amannak csak *pszichikai „realizálódása“*. Ez élményünk alkalmával is közvetlenül tudatában vagyunk annak, hogy tudatunk egy tőle különbözőre, vele szembenállóra irányul.

Ilyen értelemben Pythagoras tétele akkor realizálódott először, amikor azt Pythagoras felismerte, viszont nem fog többé realizálódni e tétel, ha már senki sem gondolja el azt. Ez azonban nem érinti magának az ideális tárgynak időtlen voltát. Csupán az ideális tárgy realizálódása, vagyis elgondoltta levése időbeli, mulandó.

Az ideális tárgy „realizálódhat” továbbá oly értelemben is, hogy bizonyos mértékben *megfelel* neki valamely *reális létező*. Így a matematikai kör vagy gömb realizálódhat valamely reális tárgy kör- vagy gömbalakjában, a szín fogalma valamely reális tárgy színében, a tömegvonzás törvényei a tömegek közt fennálló fizikai vonzóerők arányában.

6. Eddigi fejtegetéseink az ideális tárgyak mibenlétére és létezési módjára vonatkozólag többé-kevésbbé megegyezni látszik a *modern platonizmus* felfogásával. Most vizsgáljuk azt a kérdést, *miképpen ismerhetők meg* ez ideális tárgyak? És e probléma megoldása már lényeges eltérésre kényszerít a modern platonizmustól az ideális tárgyak további magyarázatánál.

Megismeréshez ugyanis — mint ezt az elfogulatlan ismeretelméleti vizsgálódás már Aristoteles óta igazolja — csak két úton juthatunk: *érzékeléssel és gondolkodással*. Ezt fejezi ki *Leibniz* klasszikus megállapítása is: „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*.” Tehát minden ismeretünk az érzékelés és a gondolkodás produktuma, más szóval, minden ismeretünket felbonthatjuk oly *elemekre*, melyek a (külső és belső) érzékelésből, tapasztalásból származnak és ezen elemekből az értelem tevékenységével jönnek létre összes ismereteink.

Megismerni tehát csak azt vagyunk képesek, ami valamilyen kapcsolatban van *érzékszerveinkkel* (a tapasztalati realitással), illetve *gondolkodásunkkal*. Ezért az ideális tárgyak is csak abban az esetben ismerhetők meg, ha valamiképpen összefüggenek a *tapasztalati realitással*, illetve *gondolkodással*. Ha tehát az ideális tárgyak minden tapasztalati realitástól és gondolkodástól teljesen

független *abszolútumok* volnának, akkor le kellene mondanunk azok megismerhetőségéről is, amely esetben az ilyen tárgyak tételezése is merő önkényesség volna. Már pedig az ideális tárgyakat kétségtelenül megismerhetjük, meg tudjuk különböztetni a rájuk vonatkozó helyes, érvényes ismereteket a tévedésektől. Sőt éppen az ideális tárgyak körében tehetünk szert *legbiztosabb, legexaktabb ismeretekre*. Így a tisztán ideális tárgyakkal foglalkozó matematika minden más tudomány ideálja. Az ideális tárgyak megismerhetetlensége esetén más ismeretünk sem volna lehetséges, mert hiszen egyéb ismereteink is egy sereg ideális tárgy ismeretére támaszkodnak.

Találunk ugyan próbálkozásokat, melyek az ideális tárgyak megismerését a megismerésnek egy újabb, az említettektől különböző módjával iparkodnak magyarázni, e próbálkozások azonban nem vezettek sikerre.¹ De felesleges is az említett hagyományos ismeretforrásoktól különböző újabb megismerési mód után kutatnunk, mert — mint látni fogjuk — az említett ismeretforrások is teljesen elégségesek az ideális tárgyak megismeréséhez.

Az elfogulatlan vizsgálódás ugyanis igazolja, hogy minden ideális tárgy először (legalább is elemeiben) *realizálva*, vagyis egy (transzcendes vagy immanens) *reális létezőben* adódik számunkra. A szín fogalmához lehetetlen addig eljutnunk, míg valamilyen reális szint nem tapasztaltunk, a matematikai kör addig megismerhetetlen számunkra, amíg legalább annak elemeit, a vonalait, a távolságot valamely tapasztalati realitáson fel nem ismertük és a tömegvonzás törvénye érthetetlen volna annak számára, ki a tömeget, a vonzóerőt, a távolságot még valamiképen nem tapasztalta. Tehát számunkra az elsődleges adottság a reális létező, nem pedig az ideális tárgy. Ha az ideális tárgyakhoz a megismerés hagyományos útjainak mellőzésével is eljuthatnánk valami újszerű megismerési mód segítségével, akkor a vaknak

¹ V. ö. Az intuición c. tanulmányunkat. (Athenaeum, 1929.)

is lehetne tiszta, határozott fogalma a színekről és biztosan fel tudná ismerni a reá vonatkozó igazságokat.

7. Vizsgáljuk először a reális létezőkre vonatkozó ideális tárgyak megismerését. A tapasztalati realitásoknak megfelelő ideális tárgyak, fogalmak, igazságok, törvények, illetve az ezekre vonatkozó ismereteink érvényességének kritériuma maga a tapasztalati realitás. Más szóval, ezeket az ideális tárgyakat csupán azért tarthatjuk olyanoknak, amilyeneknek ismerjük őket, mert a nekik megfelelő tapasztalati realitás is éppen ilyennek mutatkozik. Viszont, mihelyt megfelelő tapasztalatok alapján megismertük a reális létezőket, egyúttal ismeretessé válnak a nekik megfelelő ideális tárgyak is. Tehát az arany fogalmát vagy a gravitáció törvényét mint ideális tárgyakat azért fogadjuk el olyanoknak, amilyeneknek ismerjük őket, mert bizonyos értelemben megfelelnek a tapasztalásunk alá eső reális aranyának, illetve a testek között tapasztalható reális vonzásnak. Ha az aranyat vagy a testek közötti vonzást másmilyennek tapasztalnók, nyilván mást kellene elfogadnunk az arany fogalmának, illetve a gravitáció törvényének is. Ha közöttük ilyen összefüggés nem volna, akkor merő önkény lenne és teljes zavart keltene a reális tárgynak és a neki megfelelő ideális tárgynak *ugyanazon kifejezéssel* (jelen esetben arany, tömegvonzás) való jelölése. Ez esetben éppoly joggal nevezhetnénk az arany fogalmát akár gyémántnak vagy a tömegvonzás törvényét az állandó súlyviszonyok törvényének is. Másrészt ez esetben az említett ideális tárgyak megismeréséhez semmi alapot sem találnánk.

Mindez igazolja, hogy a reális létezők és a nekik megfelelő ideális tárgyak között *szoros kapcsolat* áll fenn. Mivel pedig előbbi fejtegetéseink szerint az ideális tárgyak nem befolyásolhatják a reális létezést, nem módosíthatják azt, nyilvánvaló, hogy ez utóbbiak határozzák meg amazokat. Más szóval az ideális tárgyak a megfelelő reális létezőktől függenek, ezekhez igazodnak. Az ideális tárgy tehát nem mintaképe, hanem inkább *kópiája*,

bizonyos értelemben vett *másolata* a neki megfelelő reális létezőnek.

Az összefüggés azonban, mely a reális létezők és a nekik megfelelő ideális tárgyak között fennáll, nem lehet reális, kauzális kapcsolat, hanem csupán *ideális, logikai, gnozeológiai összefüggés*. Vagyis az ideális és reális tárgyak csupán a *gondolkodás, a megismerés, az érvényesség* szempontjából függenek össze egymással, nem pedig reális kölcsönhatás tekintetében. És pedig logikailag, gnozeológiailag, vagyis a megismerés, az érvényesség szempontjából a *reális létező határozza meg* a reá vonatkozó ideális tárgyakat, az képezi ennek megismerési alapját, helyességének normáját, érvényességének kritériumát.

8. Vizsgáljuk közelebbről ezt az összefüggést. A reális tárgyakban megfelelő ideális tárgyak is adva vannak, de csak az *értelem, a gondolkodás, a megismerés számára*. Ez azonban nem jelent *kétszeres adottságot*. A reális létezőkben ugyanis közvetlenül csak maga a reális tárgy van adva a tapasztalás számára. Az ideális tárgyat ebből az értelem nem közvetlen érzékeléssel, hanem saját különleges tevékenységének hozzájárulásával nyeri. Az értelem e tevékenysége azonban nem önkényes alkotás, mert az értelem már kötve van bizonyos tapasztalati adottságok által. Vagyis az ideális tárgyaknál is adottságokkal állunk szemben, ez adottságok azonban nem közvetlenül tapasztalható realitások, hanem csak az *értelem számára, ideálisan létező adottságok*.

Az értelem említett tevékenységei közé tartozik elsősorban az *absztrakció*, vagyis bizonyos mozzanatoktól, így különösen az egyedi reális létezésről, valamint minden tér- és időbeli határozománytól való eltekintés. A reális tárgynál figyelmen kívül hagyhatjuk, mikor jött létre, hol és meddig létezett, milyen változásokon ment keresztül. De éppígy figyelmen kívül hagyhatjuk a reális tárgynak minden individuális, egyéni mozzanatát is. Így azután olyan tárgyhoz jutunk, melyben realitás, tér- és időbeliség vagy változás már nincs, mert hiszen mindezekről absztra-

háltuk, elvonatkoztattuk. Ily módon eltekinthetünk pl. egy színnek valamely színes tárgyhoz tartozásától, tér- és időbeli létezésétől, kvalitásától és minden egyedi, individuális mozzanatától és így eljutunk „a szín”-hez. Hasonlóképen eltekinthetünk egy tapasztalati vonal reális létezésétől, vastagságától, egyenes, görbe vagy megtört voltától és megkapjuk „a vonal”-at. A természetes számsor tagjaihoz is oly módon jutunk, hogy eredetileg csak 1, 2, 3 embert, követ, hangot stb. tapasztalunk, majd ezeknek mennyiségét kivéve minden más mozzanatától eltekintünk. Így kapjuk „az egyet”, „a kettőt”, „a hármat” stb. Éppígy jutunk „az egyenlőség”-hez, „a közelség”-hez stb., amennyiben a megfelelő reális viszonyoknál eltekintünk minden reális, illetve individuális mozzanattól. Tehát ezeket a viszonyokat is csak a megfelelő tapasztalás alapján ismerhetjük fel. Aki nem tapasztalt még reális, individuális egyenlőséget vagy közelséget, az nem ismerheti fel „a közelség”-et, „az egyenlőség”-et sem.

Az említett absztrakció után megmaradt tartalom azonban még mindig csak bizonyos *tudattartalom*, *pszichológiai fogalom*, mely egy *egyéni tudatban létezik*. Az egyéni tudat azonban maga is reális létező, tartalma is legalább *immanens* (pszichikai) *realitás*, mely tudatonként más és más időben jön létre és megszűnik. Az absztrakciónak ez a foka tehát tulajdonképpen még a *konceptualizmus* színvonalán áll, *a transzcendens realitást az immanens realitás körébe emeli*. Ugyancsak ez immanens realitások körébe tartoznak az egyes ítéletek, igazságok, melyek valamely reális összefüggést fejeznek ki, illetve emelnek a tudattartalmak körébe.

Az absztrakciót azonban tovább is folytathatjuk és kiterjeszthetjük az immanens tudattartalmak (pszichikai) reális mozzanataira és individuális vonásaira is. Így valamely reális tudattartalomnál eltekinthetünk attól, hogy ki, mikor, milyen nyelven, milyen grammatikai formában, milyen pszichikai kapcsolatokban, milyen

fantáziaképek, érzelmek kíséretében stb. gondolt el valamit, sőt eltekinthetünk a pszichikai létezésről is és csupán az illető gondolat *logikai tartalmát, értelmét, jelentését* vesszük tekintetbe.

Az így kapott tartalomnak már nincs semmiféle reális mozzanata, nem függ sem tértől, sem időtől, sem az elgondolt tudattól, mert hiszen mindezen összefüggésekből az absztrakció útján kiragadtuk. Ezzel tehát eljutottunk az *ideális tárgyak* körébe, mert hiszen az absztrakció ez utóbbi fokán oly tárgyakhoz jutottunk, melyek teljesen megfelelnek azoknak az ideális tárgyaknak, amelyeket fentebb leírtunk. Vagyis ez utóbbi absztrakcióval a *tudatadottságokból az ideális adottságok körébe* emeltük a tárgyakat.

Éppen ezért nevezhetnénk az absztrakciót *idealizálásnak* is, amennyiben éppen absztrakció útján jutunk el az ideális tárgyakhoz. A hagyományos elnevezésnek e megváltoztatása azonban azért nem kívánatos, mert egyrészt az absztrakció nem minden foka vezet mindjárt ideális tárgyakhoz, másrészt pedig az idealizálásnak egyéb mellékértelme, így elsősorban értékelő jelentése is van. Viszont az ideális tárgyakat is nevezhetnénk ez alapon *absztrakt tárgyaknak*, de ezt is mellőzzük egyrészt éppen amiatt, mert nem minden absztrakció eredménye ideális tárgy, másrészt pedig, mert nem akarunk eltérni a hagyományos és főleg napjainkban elterjedt kifejezéstől, bár ehhez is kétségtelenül sok mellékértelem tapad.

9. Csupán absztrakcióval azonban még nem jutunk el a tapasztalati adottságoktól az *összes* ideális tárgyakig. Elérhetjük ugyan tapasztalati adottságok alapján pl. a matematika elemeit a természetes számsor első tagjait, a vonalat, mint matematikai tárgyakat vagy a távolság, a szín, a hang fogalmát, de semmiféle tapasztalati adottságból nem absztrahálhatjuk a komplex számokat, a négy- és többdimenziós teret, a kentaur fogalmát avagy Goethe Faustját. Azonban ez utóbbiak sem kényszerítenek az érzékelésen és gondolkodáson kívül egyéb ismeret-

forrásra. Az elfogulatlan vizsgálódás ugyanis kénytelen elismerni, hogy bármely ideális tárgy maradék nélkül felbontható oly elemekre, melyekhez értelmünk a (külső vagy belső) tapasztalás útján jutott. Más szóval az értelem tapasztalati elemekből alkotja azokat az ideális tárgyakat is, melyeknek nem felel meg valamely tapasztalati realitás, amelyből közvetlenül absztrahálhatók volnának. Az értelem e további tevékenysége a *definíció*, a *konstrukció*, az elemek *kombinációja*. Így jutunk el a természetes számsor első, tapasztalásból absztrahált elemeiből a pozitív és negatív egész és törtszámok összességéhez, az irracionális, imaginárius, komplex és hiperkomplex számokhoz stb. Éppígy az elemekből definiálja a geometria az egyenest, mint két pont között a legrövidebb vonalat, a kört, mint olyan görbét, melynek minden pontja egyenlő távolságra van ugyanazon ponttól, megkonstruálja a negatív sugarú gömböt, a négy- és többdimenziós teret stb. Más szóval a *matematikai tárgyakban* sincs semmi, amit nem az érzékek (*sensus*) és az értelem (*intellectus*) útján nyertünk.

Ugyanez áll a tudat többi „önkényes” alkotásaira, a *költői fantázia termékeire* is. Ezek is csupán annyiban önkényes alkotások, amennyiben itt is csak tapasztalati elemek kombinációjáról van szó. Így jön létre a kentaur, a Pegazus, Goethe Faustja stb.

E definíciók, kombinációk, konstrukciók eredményei tulajdonképpen *tudatadottságok*. De e tudatadottságokat is *absztrahálhatjuk* a definiáló, konstruáló tudattól és minden reális és egyéni mozzanattól, így azután eljutunk a nekik megfelelő ideális tárgyakhoz, a matematikai szám- és térfogalmakhoz, illetve a Pegazushoz, vagy a Faushoz mint tér és- időtlen, változatlan ideális tárgyhoz.

Az a tudattartalom, melyben e tárgyak először realizálódtak, lehet önkényes, de az ebből absztrahált ideális tartalom már az egyéni tudataktustól független, változatlan, tér- és időtlen adottság, melyhez minden további tudataktus alkalmazkodni kénytelen, amennyiben

ugyanazt akarja elgondolni, megismerni. Így a definíció vagy konstrukció alkotta matematikai tárgyak először önkényes alkotásként merülhetnek fel a tudatban. Az imaginárius egység és a komplex számok vagy a nem-euklidesi és többdimenziós terek először önkényes alkotásként realizálódnak a tudatban. De ugyanazt az imaginárius egységet vagy nem-euklidesi teret, mint amaz első tudataktus absztrakt, logikai tartalmát már minden egyéb tudataktus csak bizonyos adottsághoz alkalmazkodva gondolhatja el, egyébként nem azt gondolja, vagy tévesen gondolja ugyanazt. Ugyanígy a Pegazust valamely tudat először önkényesen gondolhatta el, azonban ugyanazt a Pegazust, mint amaz első tudataktus absztrahált, ideális tartalmát minden egyéb tudataktus már megkötvé, bizonyos adottsághoz alkalmazkodva gondolhatja el. Goethe zseniális fantáziája önkényesen gondolta el ugyan először a Faustot, aki azonban azt meg akarja ismerni, sőt még ha maga Goethe akarja is azt ismételtelen elgondolni, már kötve van bizonyos adottsághoz, melyhez alkalmazkodnia kell, hogy tudata valóban ugyanarra a Faustra irányuljon. Ez az állandó, változatlan adottság pedig nem valamely transzcendens realitás, sem valamely reális tudattartalom, hanem minden reális tudattól absztrahált ideális tárgy.

A konstruált és definiált matematikai tárgyakra vonatkozó törvényszerűségeket azonban a *reális létezőkre* is alkalmazhatjuk, de csupán oly mértékben, amennyiben ezek a konstruált, illetve definiált matematikai tárggyal megegyeznek. Tehát pl. a reális, fizikai körre is érvényesek a matematikai körre vonatkozó megállapítások, de csupán oly mértékben, oly pontossággal, illetve megközelítéssel, amennyire valamely reális kör megfelel a matematikai kör definíciójának, vagyis amennyire „realizálódik“ benne az ideális kör.

A mondottakból nyilvánvaló az is, hogy a „*realizáció*“ tulajdonképen *konkretizáció*, vagyis az absztrakció megfordítottja. Ennek alapján mondhatjuk, hogy vala-

mely ideális tárgy oly létezőben van realizálódva, melyből absztrakció útján nyerhető.

10. Az eddigiekben kifejtettük, hogyan juthatunk el az ideális tárgyak megismeréséhez. Láttuk, hogy a hagyományos megismerési utakon is eljuthatunk oly tárgyakhoz, melyek teljesen megfelelnek a helyesen értelmezett ideális tárgyaknak. Viszont az is nyilvánvalóvá lett, hogy ez ideális tárgyaknak valamely közelebbi kapcsolatban kell lenniök a reális létezőkkel, illetve a reális tudattal. Vizsgáljuk most közelebbről ezt az összefüggést.

Amennyiben az ideális tárgyakat absztrakció útján nyerjük a reális létezőkből, kell, hogy ez utóbbiak valamiképen már *tartalmazzák* az ideális tárgyakat. Egyes ideális tárgyak felismerésénél, elgondolásánál az értelem kötve van a (transzcendens vagy immanens) reális valóság bizonyos mozzanataihoz, tehát ezektől függ valamiképen az ideális tárgy is.

Csakhogy e reális létezők az ideális tárgyakat *nem önmagukban* tartalmazzák, amiként az egyes reális mozzanatokat. A reális létezők önmagukban csak reális, individuális mozzanatokból állanak. Így egy konkrét reális emberben minden mozzanat reális és individuális. Nincs meg benne önmagában „az egység“, „az ember“, „a nagyság“ stb. mint ideális tárgy, hanem csak az „egy ember“, „ez az ember“, „ilyen és ilyen nagyságú ember“, melyek mind individuális reális mozzanatok. Ha az említett ideális tárgyak önmagukban is megvolnának az individuális emberben, akkor annyi egység, annyi emberfogalom, illetve nagyságfogalom stb. léteznék, ahány emberi individuum. Már pedig csak egyetlen egységet, egyetlen ember- és nagyságfogalmat ismerünk, akárhány emberi individuum létezzék is. Éppígy „a szín“, mint ideális tárgy önmagában nincs meg az egyes reális színekben. Ezek mindig csak meghatározott kvalitású, individuális színek, míg a minden egyedi kvalitás nélküli szín önmagában egyik színben sincs meg. Hasonlóképen az

ideális gondolattartalmak, ítélettartalmak nem léteznek önmagukban a reális tudataktusokban, mert ez utóbbiak is csak reális, individuális mozzanatok tartalmaznak.

Az ideális tárgyak a reális létezőkben csupán az *értelem számára* vannak meg, csak az értelem fogja fel a reális valóság bizonyos mozzanatait mint ideális tárgyakat, csak az értelem hozzájárulásával alakulnak e mozzanatok ideális tárgyakká. Másrészt azonban nem is csupán az értelem, a megismerő tudat, a megismerés aktusa önmagától, önkényesen hozza létre az ideális tárgyakat. A tudat ezeket bizonyos, tőle független adottságok alapján ismeri fel, amelyeket magával szemben talál, amelyekhez alkalmazkodni kénytelen.

Más szóval a reális tárgyak az értelemtől eltekintve csak reális mozzanatokból, individuális jegyekből állanak. Az értelemnek *különleges felfogási módja* szükséges ahhoz, hogy bizonyos reális mozzanatok alapján ideális tárgyak jelentkezzenek, csak az értelem képes azokat ilyenekként felfogni. Ha nem volna ilyen sajátságos felfogási módra képes értelem, nem lennének az ideális tárgyak sem, nem volna az egység, a távolság, a szín, hanem csak különféle individuális, reális egyedek, távolságok, színek. *Tehát az ideális tárgyak csak valamilyen értelemmel kapcsolatban, valamilyen értelemhez viszonyítva léteznek, az ideális létezés valamilyen tudathoz viszonyított, valamilyen tudat számára való létezés.* (Ily értelemben nevezhetjük az ideális tárgyat *ens rationis*nak is.)

Ez az ideális tárgyak által feltételezett tudat valamilyen *személyes, reális tudat*, mely éppen az ideális tárgyak felfogására képes. Ezzel azonban nem kötöttük az ideális tárgyak létezését ehhez vagy amahoz a szubjektív tudathoz, nem estünk a *szubjektivizmus*, a *relativizmus* hibájába. Elméletünk szempontjából ugyanis teljesen közömbös, vajjon *melyik személy* tudatát, vajjon emberi vagy isteni tudatot, avagy másféle gondolkodó lény tudatát vesszük tekintetbe. Az absztrakt, ideális tartalom ugyanaz marad, függetlenül attól, hogy ki gondolja el

azt és így ez ideális tartalomnak valamely tárgyra vonatkozó érvényességét sem befolyásolja az, hogy ki gondolja el.

E tudatnak azonban szükségképen valamilyen *személyes, reális tudatnak* kell lennie, mert csak ilyen képes gondolkozni, elvonni, elvontan felfogni. Viszont, ami gondolkodik, elvont tárgyakat felfog, az már eo ipso személyes, reális tudat. Ezért nem alapíthatók az ideális tárgyak valamilyen *nemreális, személyfeletti tudatra*, amilyenek egyes újabb filozófiai elméletekben szerepelnek különféle elnevezéssel, mint *transzcendentális tudat, tiszta tudat, tudat általában* stb. Ilyen tudat, amennyiben az nem merő önkényes, igazolatlan feltevés, csupán egy értelemben fogadható el, t. i. mint *absztrakt tudat*, mint „a tudat“, vagyis a tudat *fogalma*, a reális, személyes tudat *ideális megfelelője*. Az ilyen absztrakt tudat, mint ideális tárgy azonban szintén feltételez valamilyen személyes tudatot, mely a tudatot ilyen absztrakt módon fogja fel.

Mindezekből azonban következik az is, hogy az *ideális tárgyak nem állanak teljesen független, önálló abszolútumokként a reális valóság és az elgondoló tudat felett*, nincs nekik az utóbbiakkal szemben valamelyes praeexistenciájuk. Az ideális tárgyak nem teljesen független, teljesen önálló tárgyak, nem minden tekintetben abszolútumok, hanem csak bizonyos értelemben függetlenek, *csak bizonyos szempontból abszolútumok* (absolutum secundum quid). Önállóságuk, függetlenségük nem annyit jelent, hogy minden lehetséges realitástól és elgondoló tudattól teljesen függetlenek, hanem csak oly értelemben abszolútumok, hogy a tudat a reális létezők és elgondolás minden individualitásától, reális, tér- és időbeli mozanataitól elvontan fogja fel azokat. Az ideális tárgyak ugyanis *feltételezik a reális létezőket, melyekből azokat absztraháljuk és a tudatot, mely az absztrakcióra képes*.

Minden tekintetben abszolút létező csak *reális létező* lehet. A tulajdonképeni, szorosabb értelemben vett

létezés a reális létezés. Csak ez hozhat létre reális létezést és minden egyéb létezés alapja, gyökere csak ez lehet. Minden ismeretnek is forrása, a (közvetlenül vagy közvetve) tapasztalható reális létezés és a gondolkodó reális értelem. Csakis ebben gyökerezhetnek az ideális tárgyak és azok megismerése is.

Ezzel az elmélettel talán megfosztottuk az ideális tárgyakat vonzóan misztikus voltuktól, egyszerű, józan magyarázatot adtunk nekik, de csak ezzel látjuk végleg kiküszöbölhetőkné azokat a nehézségeket, melyek az ideákhoz Platon elmélete óta tapadnak. Viszont elméletünkben — úgy véljük — kielégülést nyerhetnek mindazok a jogosult igények, melyek az ideákkal szemben felmerültek és azok a helyes meglátások, melyek e probléma körül támadtak. Így elsősorban az *igazságnak*, az ismeretek *érvényességének* minden relativizmustól és szubjektívizmustól ment, szilárd megalapozása, ami az idea-elméletek állandó célja volt, elméletünk alapján is teljes mértékben sikerül. Elméletünk egyébként nem egészen újszerű, alapjai Aristotelesig visszanyúlnak. Jelen dolgozatunkban is tulajdonképpen csak azt iparkodtunk részletesebben kifejteni és újabb szempontokból megvilágítani, amik már régi hagyományos bölcséleti elvekből szervesen következnek. Úgy véljük azonban, ez az igazi, helyes útja a tudományos értelemben vett filozofálásnak.

11. Végül meg kell említenünk még egy körülményt, amely sok zavart és félreértést szokott előidézeni. Ugyanis rendszerint *ugyanazzal a kifejezéssel* szoktuk jelölni a tudattól független, transzcendens reális tárgyat, a rávonatkozó szemléleti képet, illetve tudatadottságot mint immanens, pszichikai realitást, továbbá a neki megfelelő ideális tárgyat, fogalmat is. Így pl. a „vörös szín“ kifejezéssel egyaránt jelöljük a fizikai reális színt, vagyis a megfelelő hullámhosszúságú éterrezgést, továbbá a színérzetet, vagyis az előbbinek megfelelő jelenséget, tudattartalmat, valamint a vörös szín fogalmát mint ideális tárgyat. E három között azonban nyilván lényegbevágó különbség

van. A vörös színt mint a fizika körébe tartozó realitás (fizikai) térben és időben végbemenő éterrezgés, mely tükröző felületről visszaverődik, prizmán keresztül megtörik, hő- és kémiai hatást fejt ki, a szemben a megfelelő fiziológiai ingert kelti stb. Ezzel szemben a vörös színérzet, melyet a pszichológus vizsgál, már nem (fizikai) térbeli, nem verődik vissza a tükrőről, nem törik meg a prizmán keresztül, nem kelt kémiai és hőhatást, ellenben mindig valamely egyéni tudathoz tartozik, más színekkel együtt kellemes vagy kellemetlen hatást kelt, negatív kontraszthatásként zöld színérzetet hoz létre és fennállhat megfelelő fizikai inger nélkül is (elképzelés, vízió vagy kontraszthatás esetén). Viszont a vörös szín fogalma mint ideális tárgy, amint ez a logikában szerepel, nem terjed ki sem térben, sem időben, nincs hullámhosszága, sem optikai, hő- vagy kémiai hatása, nem kelt kontraszthatást, más színekkel kapcsolatban nem jár esztétikai érzelmekkel. Ellenben e fogalom a színek fogalma alá tartozik, ellentétje a nem-vörös fogalmának, stb.

Hogy e kifejezéseket bizonyos esetben *milyen értelemben* használjuk, legtöbbször kellően kiviláglik a többi kifejezésekkel való *összefüggésből*, a kifejezett gondolat-tartalomból. Sokszor azonban a kifejezés különböző értelme észrevétlen marad, ami azután félreértésekre vezethet. Így a *fogalmak logikai viszonyát* sokszor tévesen a megfelelő *reális tárgyak reális viszonyának* fogják fel. Pl. a *korrelativitás* viszonya csak ideális, logikai vonatkozás, mely csupán bizonyos fogalompárok egyaránt való ideális létezését követeli meg szükségképen, amiből azonban még nem következik, hogy a megfelelő reális tárgyak is szükségképen csak együtt létezhetnek. A *mozgás fogalma* logikailag megköveteli a *mozdulatlanság*, a *nyugvás* korrelatív fogalmát, vagyis a mozgás fogalmának csak úgy van értelme, ha vele szembeállítjuk a nyugvás fogalmát. Ez azonban nem jelenti egyszersmind azt is, hogy a mozgás reális folyamata, vagyis a reális helyváltozás is csak akkor létezhet, ha létezik mozdulatlan

térbeli, reális tárgy is és viszont. Nincs semmi logikai lehetetlenség abban, hogy minden térbeli realitás állandó mozgásban vagy állandó nyugalomban van. Hasonlóképpen az *alany* és a *tárgy* mint fogalmak a korrelativitás elve alapján egymást feltételezik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy valamely reális tárgy csupán egy alannyal kapcsolatban létezhet vagy, hogy egy reális alany is csak addig létezik, míg valamely tárgyra irányul, egyiknek megszűntével pedig a másik reális létezése is lehetetlen, amint ezt egyes (szubjektív) idealisztikus elméletek gondolják. Éppígy az *ok* és *okozat* fogalma egymást logikailag feltételezik, de nincs semmi logikai lehetetlenség abban, hogy a reális okozat a reális ok megszűnte után is létezik. Hasonlóképpen téved a pszichológizmus is, amikor valamely *gondolaton*, *ítéleten*, *igazságon* csupán a tudatadottságot érti és figyelmen kívül hagyja a megfelelő ideális tárgyakat. Ugyanilyen tévedést követ el a *relativitás-elmélet* is, amikor a matematikai, ideális tér bizonyos matematikai tulajdonságait kellő további igazolás nélkül a reális tér reális tulajdonságainak tartja. Fontos tehát, hogy valamely kifejezésnek e szempontból való különböző értelmű használatát tudatossá tegyük.

E megkülönböztetésre szolgál a schola bölcseletében a különféle *szuppozíciók* elmélete. E szuppozíciók éppen azt jelzik, hogy ugyanazt a kifejezést a használat közben miféle tárgyak helyébe tesszük (suppono), illetve miféle tárgyakat jelölünk vele. Az újabb logikai irodalom a szuppozíciók tanát meglehetősen figyelmen kívül hagyja, pedig éppen általa lehet a fentebb említett tévedéseket legkönnyebben megvilágítani és ezáltal azoknak elejét venni. A schola ez elméletéhez kapcsolódva a fentiek szempontjából a következő szuppozíciók megkülönböztetését látjuk célszerűnek:

Suppositio realis, ha a kifejezés a *reális tárgyat* jelenti, mint a „vörös szín“ és a „zöld szín“ ebben az ítéletben: a vörös szín hullámhosszúsága nagyobb mint a zöld színé.

Suppositio phaenomenalis, sive mentalis, ha a kifejezés

az előbbinek megfelelő *jelenséget*, illetve *tudattartalmat* jelenti; pl. az előbbi kifejezések ez ítéletben: a vörös szín kiegészítő színe a zöld szín.

Suppositio logica, sive idealis, ha a kifejezés a reális tárgynak megfelelő *fogalmat*, illetve *ideális tárgyat* jelenti, amint az említett kifejezések ez ítéletben: a vörös szín és a zöld szín a színek fogalma alá tartozik.

Ezek használatával egyszerre világossá lehet tenni pl. e hibás következtetés tévedésének az alapját:

A *hideg* (supp. logica) szükségképen megkívánja korrelatumát, a *meleget* (supp. logica), tehát általános hideg (supp. realis), vagyis a világegyetem kihűlése lehetetlenség.

E dolgozatunkkal természetesen korántsem tartjuk lezártnak a benne felmerült problémák tömkelegét. Csupán néhány gondolattal óhajtottunk hozzájárulni megoldásukhoz, bár ez is a rendelkezésünkre álló keretek miatt itt-ott a kelleténél tömörebben sikerült.

Szellem, szellemtudomány, szellemtörténet.¹

Írta : BARTA JÁNOS.

I.

A mai szellemi tudományok szellemfogalma nem jelent olyasféle metafizikai létezőt, amilyen mondjuk száz évvel ezelőtt a bölcséleti rendszerek központjában állott. Nem jelent azonban pusztán élményt sem ; létezését sem az egyén, sem embercsoportok tudattartalmai ki nem meríthetik. A filozófiai köztudat meg szokott különböztetni reális és ideális tárgyakat ; ha a szellemet, mint létező, fennálló dolgot tárgyi adottsága szerint meg akarjuk határozni, ez a kettősség is szűknek bizonyul. Fel kell vennünk egy olyan tárgycsoportot, amely sem valóságosnak, sem ideálisnak nem mondható.

Induljunk ki bármely műalkotásból, például egy lírai költeményből. Nem ideális tárgy, hiszen időben keletkezik, a valóságos élet egy darabját tartalmazza s fennállási módja nem az időtlen érvényesség, mint a logikai fogalmaké vagy a matematikai tételké. Másrésztől nem azonos sem a papírral, sem a nyomdafestékekkel, sem a mi olvasás vagy elmondás közben támadó élményeinkkel ; az ilyen élmény felbukkan, elmúlik, egyénenként más és más. A szavak, mondatok is csak jelek, részek ; magunk is érezzük, hogy a költeménynek mondott egységes valami nem bennük, hanem mögöttük van. Ez az egység : a versnek egyénen, élményen, anyagon túl meglévő maradandó *jelentése*, s hozzá egy bizonyos *szervezettség*, amelyben az egyes mondatok, részek fölépülnek s az egész vers állandó jelentését hordozzák. A versről magáról évszázadokon át az olvasók élménye változhatik, de minden élmény csak úgy jöhet létre, ha az olvasó előbb a mondatok alapján fölépítette magában a vers azonos, maradandó jelentését.

Állapodjunk meg ennél az inkább ideiglenes körülírásnál. A szellemi tárgynak *jelentése* van ; ezt a jelentést jelek : szavak, színek, formák stb. *kifejezik* s az egész tárgyat az jellemzi, hogy részeit, tagjait jelentése révén *szervezi*, bizonyos alkat szerint tagolja. Ilyen tárgyakért azonban nem kell okvetlenül a művé-

¹ Gyakrabban idézem a következő műveket : *Spranger* : Lebensformen (1930⁷) ; Psychologie des Jugendalters (1930¹³) ; *Rothacker* : Einleitung in die Geisteswissenschaften (1930³) ; Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (1927) ; *Cysarz* : Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft (1926). Igen jó összefoglalás *Spranger* kis könyve : Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule (1925).

szethez mennünk. Szellemi tárgy pl. minden társadalmi alakulat, mert tagjainak erejét, élményeit ugyanígy szervezi bizonyos központi, nem reális jelentés érdekében ; szellemi tárgyakból épül fel a kultúra minden tartománya : vallás, jogrendszer, tudomány, bölcsélet.

Egy-egy ilyen nagy tartomány azonban nincs úgy lezárva, mint az egyes tárgy maga. Az irodalom, az állami szervezet ma is élő, új tárgyakat létrehozó, állandóan nyílt egységek. Világos tehát, hogy létezésükben nem függetlenek az embertől s ha szellemi voltukat helyesen fel akarjuk fogni, vissza kell mennünk a tárgyakról az emberre magára. Szellemi tárgyak csak azért lehetőségek, mert létezik az ember, és pedig nemcsak mint természeti lény, hanem elsősorban mint szellemi szubjektum, a szellemi világ alanya.

Az ember kettős értelemben alanya a szellemiségnek. Először mint a már kész szellemi alkotások befogadója, megértője, másodszor mint új alkotások létrehozója. Ha pedig a legkülönbözőbb térről vett szellemi alkotásokat összehasonlítva nézzük, azt látjuk, hogy elszakadtak ugyan a maguk tárgyi mivoltában az embertől, de mégis közel állanak hozzá, mert kifejeznek belőle valamit, rezonálnak bizonyos lényéből fakadó kívánságaira s éppen ez teszi azt, hogy „jelentésük“ mindenki számára fölfogható. Van az ember lelkében egy réteg, amely a valósággal szemben eleven hajlamokat, képességeket, követeléseket hordoz magában — s alkotásainak az az értelmük, hogy viszonylagos beteljesülései egy-egy ilyen követelésnek.

Ezt a mélyebb réteget, az ember szellemiségének alapját, többféleképpen értelmezik. *Dilthey* „ideális“ embernek, az ember ideáltípusának nevezi. Az emberi léleknek van egy bizonyos „ideális“, tehát minden emberben ott lappangó tipikus összefüggése, alkata, — ez egyetemes jelentőségű az emberiségre nézve, de éppen ezért csak a történelem egészében gondolható teljesen megvalósítottnak. Minden szellemi alkotás azért szellemi, mert tárgyi formában megvalósít egy irányt, egy lehetőséget az emberi ideáltípusból.

Ugyanezt a réteget máskép értelmezi *Spranger*. Minden emberben él az abszolút értékrendszernek egy része, egy bizonyos iránya, az egyikben a gazdasági, a másikban az esztetikai stb. (Ismeretes a *Lebensformen* hat típusa.) Az egyén arra törekszik, hogy ezt az értéket tárgyi formában megvalósítsa. A tárgyi alkotások (kép, vallási, gazdasági tény stb.) egyénfeletti jelentőséget kapnak, mert egyetemes értéket valósítanak meg. Minden alapvető értéknek a szellem egy-egy területe, a szellemi tárgyak egy-egy csoportja felel tehát meg s magából az értékből levezethető,

hogy milyen szerkezetűek az őt kifejező tárgyak. Az ember szellemi szubjektum, mert képes tőle független értékeket átélni és megvalósítani.

Diltheyre emlékeztet, de konkrétebb *Strich* megalapozása (a *Deutsche Klassik* és *Romantik*, 1924² elején). Ő is fölvesz egy örök emberi típust: „die ewige Substanz des Menschentums, die zeitlos durch die Zeiten geht.“ Ennek az emberi típusnak, tehát lényegében minden emberinek, alapvető élménye az élet maga, legfőbb törekvése: az örökkévalóság, megváltás a mulandóságtól. Az ember szellemi alkotásai: kísérletek önmaga megörökítésére.

Igen nagyjelentőségű a romantikus-organikus szellemfogalom, amelyet Herdertől kezdve a német kutatók és bölcselek tekintélyes sora alakított ki, köztük a „történeti iskola“ is. Mivoltát nem kell sokat magyaráznunk, ha a még ma is közkeletű „népszellem“ kifejezésre gondolunk. Szellem itt az egyes tősgyökeres emberi alakulatok, elsősorban a nép éltető elve, életereje, sajátos kultúraalkotó tehetsége. Nem pusztá absztrakció, nem a nép jellemvonásainak logikai fogalma, hanem eleven metafizikai létező, amely összefügg a nép természeti, biológiai létével. Ez a szellem úgy nő, fejlődik a történelem során, mint valami organikus lény (működését leggyakrabban a növényországból vett képek ábrázolják), belőle nőnek ki a kultúra eredeti alkotásai: a nyelv, a költészet, a mitológia, jog stb.

A felfogások közös lényegét összefoglalva, szellemiséggel az emberben a következő formákban találkozunk:

a) „Szellem“ az ember alkotóerejének java, személyiségének mélyebb rétege, ahonnan lényéhez nőtt követelései fakadnak. Számos ilyen követelés viszont csak akkor szólal meg, ha nem a maga elszigeteltségében, hanem másokkal közösségben alkothat. E réven az ember szellemi szubjektum, úgy is mint egyén, úgy is mint közösség. (Dilthey: „Die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache.“)

b) „Szellem“ ennek az alkotóerőnek eredménye: a kultúra, az ember körüli világ alakítása és a kész alakítások megfejtése tudományban, költészetben, életrendekben, mindaz, amihez az ember a maga formáló lelki erejével valaha is hozzányúlt és rajta maradandó, jelentős nyomot hagyott. (Dilthey szerint a szellem-tudomány tárgya: „die menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit“; Rothacker szerint szellemi tudomány: „die Wissenschaft von der selbsterschaffenen Welt des Menschen.“) A szellemnek az embertől elvált alkotásait a maguk tárgyi rendezettségében *objektív szellemnek* szokták nevezni. Az ember maga szubjektív szellem, amennyiben befogadja az objektív szellemet s egyéniségét annak törvényei szerint alakítja (Spranger).

Minden szellemfogalomban benneél a hit az emberi lélek mélyében, az ott nyugvó alkotóerőben. Ha meg akarom határozni a különbséget egy szellemi és egy nem-szellemi tudományfajta közt, ez a mélység szemlélet a fő; az utóbbi lehet pontos, lelkiismeretes, de nem megy vissza az alkotó lélek mélységeibe, nem tudja a dolgokat úgy felfogni, mint az emberi alkotóerő műveit s nem látja meg a művekben, mint tényekben a bent rejlő szellemi jelentőséget.

II.

Már a tárgy különbözősége is mélyen elválasztja egymástól a természeti és szellemi tudományokat. Ha egy sajátlagosan szellemi tárgyat természettudományi módon akarnánk szemlélni, azt kellene tapasztalnunk, hogy eredeti szellemi lényege elsikkad a kezünk közül. Így történnék ez pl. egy műalkotás „létrejötté”-nek kauzális magyarázatánál. Valamely tudomány önállóságát mégis elsősorban módszere alapozza meg. A szellemi tudományok kétszeresen rászorulnak erre a módszertani megalapozásra, mert bennük sokan még ma is a költészet vagy az álmadozás ikertestvérét látják, amely a tények fölött lebegve önkényesen alkotja meg a maga eredményeit. Minden tudomány lényege egy olyan kapcsolási rendszer, amely bizonyos alapvető fogalmakat és kategóriákat felhasználva képes a maga tárgyait objektíven, egyértelműen felfogni s köztük ugyancsak objektív, egyértelmű, ellentmondásmentes összefüggéseket létrehozni. A szellemi tudományoknak is vannak ilyen alapfogalmaik és kategóriáik, amelyek alkalmasak arra, hogy a szellemi világot kielégítő fogalmi rendbe szedjék. Ismertetésüket azonban egy kis negatív körülírásnak kell megelőznie.

a) A szellemi tudományok öntudatraébredése idejében az volt a meggyőződés, hogy a szellemi és természettudományok közti különbség *fogalomalkotásuk* másneműségén alapszik. (Rickert.) Ma már az a meggyőződés, hogy ez az alap a különbségtetéshez nem elég. Valamennyi fogalomalkotási fajta minden ellentétességével együtt megtalálható a szellemi tudományok körén belül (Rothacker).

b) Valamennyi szellemtudományi kutató egyértelműen hirdeti, hogy tudományukban nincs helye a *kauzális* felfogásnak, sem modern pótlékainak. A szellemi tárgyakon keresztülvihetetlen minden kvantifikálás, mérhetőség és elemekrebonthatóság, amely az oki magyarázat feltétele. Minden szellemi alkotó folyamat valami teremtmény újat, valami váratlan minőséget hoz létre, tagadásául a *causa aequat effectum* elvének, s ezt a teremtmény újat aligha sikerülhet egyértelműen okokra visszavinni, keletkezésében vagy hatásaiban ily módon megmagyarázni. Gondoljunk el pl., milyen értel-

metlen kérdés volna egy festmény színekompozíciója okainak kutatása.

c) A szellemi tudományok elméleti alapján egy új *igazság-fogalom* áll, amely szintén eltér a természettudományokétól s bizonyos fokig érthetővé teszi a szellemi tudományok általánosan elismert eredményeinek ritkaságát s a meglehetősen nagy ellentéteket. A természettudományok tételeinek végső logikai alapja az ellentmondásmentesség. Az emberi szellem azonban a maga világalkotásában és értékakarárásában számtalan irányt, számtalan lehetőséget hord magában. Az „örök emberi“ nem logikailag egyértelmű, áttekinthető formula, mint a természettudományok természet-fogalma; világnézetek, típusok, értékek ellentéteiből fejlődik és gazdagodik (dialektika!). Ha ezeket a típusokat egymás mellett merev logikai rendbe akarnám szedni, okvetlen tagadják egymást — de az eleven időben és a kultúra egészében kibontakozva nem tagadói, hanem kiegészítői egymásnak s így mindenkik egyformán igaz a maga helyén. „Jeder einzelne Stil bleibt grundsätzlich unanfechtbar“ (Cysarz.) Mindennemű szellemi alkotás, a szellem tudománya maga is, akkor igaz, ha mély, értékes emberiség áll mögötte s értékességét megfelelő formában kifejezi. „Letzte Wahrheit erhält ein Weltbild, ein Kunstwerk, ein Rechtssystem erst durch die Relation auf das Subjekt, das es schuf oder für das es gelten will“ (Rothacker). Egymással teljesen ellenkező jelentőségek lehetnek igazak. A klasszikus művészet épp oly igaz lehet, mint a romantikus vagy barokk, realista tudomány vagy filozófia épp úgy, mint az idealista. Csak egy jogon cáfolható meg: ha üres, mesterkelt, élettelen. „Das Persönliche ist unwiderlegbar“ — mondja Ranke. Filozófiák, világnézetek, szellemi áramlatok nem azért váltakoznak a történelemben, mert sikerült egymást megcáfolniuk, hanem mert maga az emberi alkotóerő új utakra tért. Egy agyoncáfolt világnézet pár száz év múlva feltámadhat s igaz lehet megint. Ugyanígy értsük, amit Dilthey az emberi lelki kifejeződésről mond: „Er fällt nicht unter das Urteil wahr oder falsch, aber unter das der Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit.“ Ami a tudományok egészét illeti, különbséget kell tennünk Diltheyjel és Rothackerrel igazság (Wahrheit) és valóság, helyesség (Wirklichkeit, Richtigkeit) között. A helyesség tény vagy tényszerű valami, amely az ellentmondás elve alapján bizonyítható, pl. egy történeti esemény időpontja. A mögötte álló szellemi alkat igazsága azonban a fentiek szerint egyértelmű értékességével, az ember mélyének igazi kifejezésével.

d) A természettudományi igazságok szokott bemutatási módja a *megokolás, levezetés*, bizonyítás, az igazsághoz vezető út nagyobb részüknél a kísérlet. A szellemtudomány igazságainál

hiányzik a bizonyításnak, levezetésnek ez a nagy szerepe. Ez az előbbi pontból teljesen érthető. Minden lényeges szellemi alkotás vagy sajátság megáll önmagában és sem axiómákból le nem vezethető, sem okokból ki nem fejthető. Vele szemben az *ábrázolás*, az egyszerű *felmutatás* vagy *értelmezés* a tudomány megfelelő álláspontja; a cél az, hogy a tárgyalt szellemi tényt a maga szellemi mivoltában bemutassuk. „Wesentlichkeit kann nicht bewiesen, sondern dargestellt werden“ — mondja Cysarz.

e) Közvetlenül következik ebből az, hogy a szellemtudományi fogalmak, ítéletek, törvényszerűségek *érvényességi köre* egész más, mint a természettudományiaké. Egy szellemtudományi tényt megállapító ítéletet nem jellemez a korlátlan logikai szubszumció, nem érvényes tehát formálisan és kivétel nélkül minden alája tartozó esetre (Cysarz). Már az egyes egyénben kereszteszöndnek a világképek, a perspektívák; egy kor értékakarásának is több fő és mellékes iránya van; a szellemtudományi fogalom vagy ítélet megragadja ebből azt a *lényegét*, amely az illető egyén vagy kor alkatának hordozó eleme; érvényességi köre azonban annyi, amennyire képes formula élő emberen úrrá válni — s megtorpan az egészbe szervesen vagy szervetlenül beleilleszkedő másirányú rész-struktúrák előtt. „Eine einzige neue Erscheinung vermag manchmal eine Gesamtgestalt zu sprengen, in einem anderen Fall ein ganzer Haufe von logischen Ausnahmen den geisteswissenschaftlichen Sammelbegriff nicht zu zerstören.“ (Cysarz.)

f) Ennek az alapjellegnek van még egy további fontos következménye. A szellemi tudományok nem alkotnak egymásból kifejthető, meghatározott körökre osztható *rendszer*t (Rothacker). Nemcsak kutatói, hanem részesei is a szellem életének, ez pedig, mint láttuk, logikailag egymást kizáró részekre fel nem bontható; tagolódásai pedig változnak a változó korokkal. Minden korhoz egy új szellemi tudományt, amely abban a korban a legigazibbnak számít. Így sohasem állapítható meg az egyes szellemi tudományok közt szigorú logikai határvonal, amilyen a természettudományoknál található. Gyakorlati célból alkothatunk valamelyes osztályozást, de azt néhány évtized alaposan felforgathatja. A szellemi tudományok egységének egy forrása van: maga az élő emberi szellem, de ennek önmagában ellentétes, állandóan változó élete a maga tudományos szemléletét sem hagyja szilárdvá kristályosodni.

A szellemtudomány, ahogy neves művelői mondják, nem is szaktudományok rendszere vagy halmaza, hanem *magatartás*, szemléleti mód a világgal és az emberrel szemben. Jonas Cohn, a pszichologia alapjait kutató tanulmányában (Logos, XII.) két ismerésfajta jellemez. Az első az „Erfassen“, a második a „Ver-

stehen“. Az elsőfajta megismerés tárgyait tőlünk különbözőknek, velünk szembenállóknak érezzük; az ilyen tárggyal szemben célunk az, hogy egy axióma-rendszerből minden részében racionálisan levezessük és matematikailag meghatározható viszonylatokká alakítsuk át. A másíkfajta megismerés olyan tárgyakra irányul, amelyeket velünk egyneműeknek ismerünk el; ezeknél nincs szó sem felbontásról, sem maradék nélküli felfogásról; itt a célhoz bizonyos élményszerű út vezet. A második mód jellemezheti a mi tudományunkat. Maguk az alapvetők mondják, hogy a szellemtudományi kutatás nem tiszta elméleti tevékenység. „Lebens-Verhältnis, kein rein theoretisches Verhalten“, ahogy Diltheynél olvassuk, s Rothacker is ilyennek írja le a történeti iskola tárgyalásánál (Einleitung). Adva van a történelemben kibontakozó szellemi élet a maga organikus megnyilvánulásaiban. A kutató vele szemben nem más, mint olyan megfigyelő, aki a maga szellemisége révén szinte teljesen felolvad a szemlélt folyamatban. Elsősorban nem ismerő kategóriák révén akarja megközelíteni, hanem azáltal, hogy egy eleven érintkező pontból („Konvergenzpunkt“ — Dilthey) hozzáidomul a maga növésében, plaszticitásában tárgya alakulásához. „Einfühlung in das Wohlgefühl langsam, unbeflussten organischen Reifens“. Ebben a megismerési folyamatban az egész eleven szellemiség részt vesz s célját akkor érte el, ha tárgyát, mint magával rokon szellemiséget *megfejtette* és magáévá tette.

Mindez azonban csak a szellemi megismerés általános irányát adja; a részletes munkát itt is az emberre és szellemi alkotásaira érvényes kategóriák, ismerési formák teszik lehetővé. Kezdjük a legalapvetőbbel.

Ha a tárgyfogalmat a legnagyobb általánosságban vesszük, a természettudományok kiindulópontja az egyszerű, önmagában teljesen adott tárgy, a szellemi tudományoké a jelentéssel, jelentős tárggy. A *jelentés*, *jelentőség* a szellemi tudományok alapvető kategóriája, tárgyainak legáltalánosabb adottsági módja. A természettudományok számára egy tárgy mindig az, ami; önmagában bizonyos módon létezik s fennállásában időtlen törvényszerűségek hordozója. A szellem tárgya éppen azáltal válik szellemi adottsággá, hogy a benne megvalósuló, de rajta túlsugárzó, túláradó *jelentés*, jelentőség hordozója. A tárgy nemcsak létezik, hanem jelent is valamit, sőt sokszor csak jelentése révén létezik. A virág, levél, faág mint természeti tárgy alakja, érzéki megjelenése, élet-tani működése által meghatározható dolog, amelyből azonban semmi különösség nem árad felénk; ugyanez a levél vagy virág mint esztétikai jelenség egyszerre valami láthatatlan fluidummal telik meg, az, s mégsem az, aminek önmagában felfogom, s úgy

állok vele szemben, mint valami végtelen feladattal. Az emberi alak, emberi arc az anatómus számára mozgások, izmok megfogható sorozata; a szellemi megértés előtt egyszerre a telítettség állapotába kerül, adottsági módja megváltozik s úgy hat, mint valami mögöttes állónak illusztrációja, napfényrehozója. Két olyan különböző felfogási, tárgyadottsági módról van itt szó, amely egymásra vissza nem vezethető, a maga körében egyaránt jogos, bár tárgykörben egymást keresztezheti.

Ha ezt az általánosságban bemutatott felfogásmódot egyes megnyilvánulásai szerint elemezzük, a jelentésszerű megismerésnek három fő kategóriáját kapjuk. Ezek: az *értelmesség* (Sinn), *kifejezés* (Ausdruck) és *motivum*. Meghatározásuk többszörösen megtalálható a szakirodalomban.

1. *Értelmesség*. „Sinn hat, was in ein Wertganzes als konstituierendes Glied eingeordnet ist“ — mondja Spranger (Jugendpsychologie). Ha a szellemi tárgyat önmagában veszem, megláthatom, hogy bizonyos részekből áll. Közvetlenül megértem, hogy ezeket a részeket az egész tárgynak magának a jelentése tartja össze; magától értetődőnek, sőt szükségképpinek veszem, hogy részei ilyen és ilyen rendben legyenek, ha azt a bizonyos közös jelentést fel akarják tüntetni. A dráma egészének eszméje szempontjából meg tudom pl. látni minden egyes epizódjának értelmét. Értelmesség tehát az a közvetlenül belátható összefüggés, amely egy tagot jelentése alapján valamely egészhez kapcsol s az egész részében összetartja. Az értelmesség a szellemi tárgyakra norma, szabály is; leginkább akkor fogjuk fel, ha megnevelés tapasztaljuk, ha pl. egy jellemben valamely vonásra azt mondjuk: nem értjük (= nem tudjuk a jellem egységes képében elhelyezni), vagy ha a műalkotás valamely epizódjánál azt érezzük: nincs értelme (= semmi lényeges összefüggésben sincs a mű eszméjével). A szellemtudományok fentebb bemutatott alapjegyénél fogva természetes, hogy az értelmesség nem kauzális, hanem szemléleti kategória.

2. *Kifejezés*. A szellemi tudományok módszertani önállóságának legfontosabb pillére, amely nélkül szinte egy percig sem boldogulunk. Fontossága mérkőzik az okság vagy mennyiség természettudományi kategóriájával, bár jogossága és érvényességi köre ugyanúgy kritika tárgyává tehető, mint ezeké. Itt egyetlen, általánosságban felfogható értelme van: jelenti bármely szellemi alkotásnál azt, hogy mi ezt az alkotást szükségképpen vonatkoztatjuk, visszavetítjük az alkotóra. (Ha azt nézem, hogy maga az alkotás az alkotótól, embertől függetlenül mit „fejez ki“, akkor már nem a „kifejezés“, hanem az „értelmesség“ területén járok.) A meghatározásban benne van ennek a kategóriának minden ismeretelméleti nehézsége. Ha tartalma nem más, mint pusztá

rávonatkoztatás, akkor alkalmazásának semmi különösebb haszna nincsen. Ha meg a lehetőség határáig érvényesnek gondolom, akkor elmosok minden határt mű és művész között s a tárgyat élmények sorozatává oldom fel. Így azonban mi alapja van mű és művész kettéválasztásának? Van olyan kutatási irány, amely a logikai nehézségektől úgy igyekszik szabadulni, hogy minél kevesebbet él ezzel a fogalommal s megmarad az értelmesség-kategórián belül (a műtörténet egyes irányai).

A kifejezés-kategória igazi alapja Rothacker szerint (Einführung) az ú. n. „emanációs gondolkodásmód“ (Lask—Max Weber). A „népszellem“ romantikus szemléletében gyökerezik; a kultúra alkotásait bizonyos szemlélő állásponton úgy kell néznünk, hogy bennük a népszellem „megnyilvánul“, „kifejeződik“, „kinyilatkoztatja magát“. A kettősségnek metafizikai alapja van. Az, ami kifejeződik, nem egyéni élmény (ez maga is sokszor már kifejezés), hanem a mögötte rejlő nyugvó lét, egy emberi egyénnek, közösségnek vagy kulturális komplexumnak („gótika“) önmagában szunnyadó léte. Ez a lét a kifejezésben kvalitatíve átalakul: időbelivé, életbelivé válik s homályos alaktalanságából kilépve formákba öltözik.

3. *Motivum* az a szellemi forma, amelynek segítségével az embernek cselekvését s a cselekvés szemszögéből is nézhető életjelenségeit megérthetjük. Szintén alapvető szellemi kategória, mert nem az okból, hanem a célból magyaráz (Spranger). A célképzet tudatomban mint értékes cél jelenik meg s bennem a meglévő értékakaró hajtóerőket mozgásba hozza. Motivum tehát lényegszerű összefüggés egy emberi alkat, bizonyos értékes célok és a nyomukban feltámadó pszichikus hajtóerők közt; a szellemi életet másképen felfogni nem tudom, csak ha fölveszek egy ilyen kapcsolatot. E szemlélet alapján az egyénre jellemző értékírányt, a benne uralkodó értékeket és azok egyéni sorrendjét kell megállapítanom, azután pedig magyaráznom kell ez alapon cselekedeteit. Ebben a feladatban ismét igen sok logikai nehézség van. A legfőbb a motiváció érvényességi köre. Hol a határ a motiváció és a kauzális determináció között? Meddig szabad mennünk annak az elvnek az alkalmazásában, hogy az embert saját értékrendszere, saját motivumai alapján meghatározottnak gondoljunk el, s milyen magyarázó elvet vegyünk fel rajta túl?

Ezekből a főfogalmakból egy sereg másodrendű fogalom származtatható le, amelyeknek jelentése még eléggé ingadozó. Ilyen, tipikusan szellemtudományi fogalom a *stilus*. A kifejezés-és értelmesség-fogalomból származtatható s az alkotások vagy egyéniségek bizonyos csoportjára jellemző egységességét jelenti. Logikai határát újabban kutatják (Beenken, Logos 1931.) A *tipus*

a motivum-fogalomhoz áll közel; irodalma igen gazdag, sőt külön tipológia van kialakulóban; logikai természete nem eléggé tisztázódott. (L. Spranger típusait; Dilthey típus-fogalmáról *Landgrebe*, W. Diltheys *Theorie der Geisteswissenschaften*, 1928). Szintén leszámraztatottnak látszik a *struktúra* fogalma. Nincs tisztázva a többi kategóriához való viszonya. (Bővebb elmélete Spranger idézett műveiben; l. még Herbert Heicke: *Der Strukturbegriff als methodischer Grundbegriff bei Dilthey u. Spranger 1928.*) Csak utalunk még az *objektíváció*, *tartalom* (Gehalt), *alkat* (Gestalt) fogalmaira. Külön tárgyalást kívánna a *megértés* kérdése, amelyet valamennyi bemutatott kategóriánál fel kellene vetnünk.

Legalább futólag meg kell azonban említenünk azokat a tudományelméleti kérdéseket, amelyek a *szellemtörténeti* diszciplínák körébe vágnak. Hogyan „történik” valami a szellem világában? Minden szellemi alkotás időtlen jelentés hordozója; hogyan fér ez meg a történetiségről alkotott képünkkel? Milyen fogalmak révén sikerülhet a szellemi tények időbeli egymásutánját mint történeti rendet felfognunk? Külön nehézség a *fejlődés* kérdése, kapcsolatban a reális és ideális tényezők vitájával. Az egyes szellemi tudományok autonóm fogalomrendszerei kialakulóban vannak. A magyar kutatókat elsősorban az irodalom- és történettudomány érdekli s mindkettő a tudatosság és elvi rendezettség nagy fokáig jutott el máris. *Thienemann* Tivadar könyve (Az irodalomtörténet alapfogalmai) szép példája a konkrét kutatásból nyert rendszerezésnek. A fejlődés eszméjéből, majd az író-mű-közönség hármasságából fölépíti az irodalom történetének szellemi lényegét a szóhagyománytól a kézirat irodalomtól át a modern könyvirodalomig.

Ha a szellemi tudományokat röviden meg kellene határozni, azt mondanánk: Szellemi minden olyan tudomány, amely a fentebb megadott alapfogalmakkal dolgozik. De adhatunk mélyebb meghatározást is: Szellemtudományok azok a tudományok, amelyek hisznek az ember mélyén rejlő alkotóerőben s ezt az alkotóerőt, formáit és alkotásait a maguk jelentőségében felfogni igyekeznek.

A természeti jelenségek szimbolikus tartalma.

Írta: F. J. J. BUYTENDIJK (GRONINGEN).

(2. közl.)

Az állati kifejezés általános jegyei.

Az életnek földünkön két formai típusa van: növény és állat. Mind a két formájában kibontakozott az élet és a növény- és állatvilág számtalan fajból áll. Bármennyire is különböznek

egymás között a növények, van bennük valami közös, az, amit mi növényinek, az állatok esetében pedig állatinak nevezünk. A szervezeteknek e két fajtája egyaránt mutatja az élet jegyeit. Ha tehát az állati kifejezést általában akarjuk vizsgálni, akkor mindenekelőtt magát az életet látjuk az állatban képszerűen megjeleníteni.

Közismert, hogy minden élő természeti tárgyban van egy jegy, amely alakjában és működésében is megnyilvánul és ez a célszerűség. E felfogás szerint az állatok tevékenysége mindig célra irányulna; mi azonban már megkíséreltük e felfogás téveségét kimutatni. De nemcsak Darwin, hanem már a középkori theologiai beállítású biológia is hirdette, hogy tulajdonképpen minden szervezet ideális gép. Hogy ezt a gépet mindentudó teremtető alkotta-e, vagy pedig hogy Darwin nézete szerint a létért való küzdelemből fejlődött-e ki, a szerves lény kifejezési képe szempontjából egészen mindegy.

Nem helytálló, hogy a növények és állatok tulajdonságainak egy végtelen sora létük megtartására irányul, éppen úgy, ahogyan egy gép részei felépítés és működés szempontjából a végcélra való tekintettel célszerűen készültek. A gépek tökéletességi sorában az áll a legmagasabban, amely egyetlen kerekecskét vagy olajcseppet vagy mozdulatot sem veszteget el, hanem a lehető leggazdaságosabban dolgozik. A célszerűség a gép leglényegesebb jegye és a legtökéletesebb gép egyúttal a legcélszerűbb is. Hasonlóképpen van ez a biológiai szervezetek esetében is? Ha a növények és állatok a holt tárgyaktól csak célszerűségük által különböznenek, akkor azt várhatnók — amit Darwin mondott ki először világosan — hogy a legmagasabbrendű szervezet egyúttal a legtökéletesebben célszerű is. Ez azonban egyáltalán nincs így és a magasabbrendű állatok vagy növények nem hasonlítanak azokhoz a gépekhez, amelyeknek nincs egyetlen felesleges kis kerekük sem. Csak egyetlen szervezetet kell szemügyre vennünk és meglátjuk, hogy alkata nemcsak működését fejezi ki, mint a gépé. Ha már éppen géphez akarjuk hasonlítani, akkor azt kellene mondani, hogy a természet a gépeit csodálatosan színezte, elegánsan és izlésesen dolgozta ki, száz tarka szalagocskával látta el, mint a ventilátorokat egy fényes üzlet kirakatában. Sőt úgy látszik, hogy az egész észszerű gép csak azért lett, hogy határtalan energiapazarlással csak ezt a pompát mutassa. Ezáltal minden élőlény, de különösen az állat, olyan lét látszatát kelti, amely a szükséges és célszerű fölé emelkedik. A szervezet többel bír, mint amennyi szükséges. Már pedig a szükség — és így a szükséges is — olyan fogalom, amit csak az emberi életben lehet igazán megérteni. Csak az ember ismer szükségét és csak neki van arra eszköze, hogy a szükségest, ami a szükség

ség megszüntetésére kell, előteremtse. Ő törekedhetik létének kormányzására. Ezenkívül az ember többel is bírhat, mint ami szükséges, lehet egy bizonyos fokig gazdag, fényűző.

Az élőlények világa annyiban az élet szimboluma — azaz annak az életnek, amely az emberben válik valóra — amennyiben nemcsak a szükségést, a lét megtartására való törekvést, a célszerűséget mutatja, hanem egyúttal a gazdagság, a fényűzés szimboluma is. Az állatok és növények élete nem mint végcélra irányuló cselekvés mutatkozik — amely végcél pl. a szaporodás volna — hanem mint jelentését önmagában hordó kifejezés jelentkezik. Cselekvés is, de még inkább kifejezés.

Ez annál szembetűnőbb, minél figyelmesebben tanulmányozzuk az állati kifejezés szimbolikáját. Mindenütt, ahol a növények és állatok lényege világosan és egyértelműen nyilatkozik meg — tehát ha nem egysejtű és differenciálatlan élőlényekről van szó — látszik, hogy az élet két irányt követ. A növény a magát kibontakoztató, az állat a magát körülhatároló élet kifejezése. Kiterjedésével, folyton gyarapodó növekedésével, a jóformán csak külső körülményekből eredő halandóságával a növény az életnek azt a belső törekvését ábrázolja, hogy kiterjedjen, meghódítsa és szervesítse a világot, hogy a holtat magába vegye és megelevenítse. Különösen André, a botanikus, hívta fel a figyelmet a növények lényegének e mozzanataira. A növények körében a gazdagság is hasonlóképen, mint a levelek, virágok, nagyságok és számarányok *sokféleségében* való bőség nyilvánul meg. Minden fának több levele van, mint amennyi szükséges. Humboldt Sándor a növények fiziognómiájáról szóló művében már rámutatott erre a bőségre. A trópusok vidékén, ahol a növények életének kifejező jellege annyival erősebb, ahol a mi tölgyeinknél kétszeresre nagyobb fák akkora és oly pompás virágok nyílnak, mint a lilium, ahol egy méteres átmérőjű virágok vannak, ott a növény világos szimboluma az élet homályos ösztönének, hogy szaporodjon, növekedjék, győzedelmeskedjék a halál fölött, hogy kiterjessze zöldjét téren és időn át mozdulatlan hallgatásával.

Egészen mások az állati élet kifejezésének jegyei. Az állat — szemben a növényel — egészen másképp jelenik meg előttünk. Már az állat alakja is az életnek egészen más tulajdonságát fejezi ki: a lezárt formát, az individualitást, a határoltságot és függetlenséget. Az állati formának ez a lezártága a szemléletben mint belső és külső, mint középpont és felület, adódik. A növény felületének minden pontján mutatja a környezetével való viszonyt, amely éppen ott alakul ki. Az állat testfelülete a minden oldalról összejövő benyomások felvevőköre és egyúttal kiinduló pontja a hatásoknak, amelyeket az állat környezetére gyakorol. Conrad-

Martius Hedwig találón mondotta, a mozgások a *növényen* mennek végbe, de sohasem a *növényből* indulnak ki. Az élet központosítottága az állat zárt formáján belül hozza magával, hogy a külvilággal való kölcsönhatása csak erősen differenciált rendszerek, érzék- és kiviteli szervek, tehát tagok által jöhet létre. Ha már most az állat életformájában a lezártág kifejezését mutatja, úgy szemléletében vele adódik egy belső mag önálló létének képe. Az állat mindig valami *önállót* fejez ki, amely szervekkel *bír*. A bírásnak ezt a kifejezését tekintem én az általános állati kifejezés lényeges jegyének. A bírás kifejezésével tagadhatatlanul bizonyítja nekünk az állat ezen bírás alanyának létét, ami az állat képében olyan kifejezetten jelenik meg, hogy — minden tudományos nehézség ellenére — azt a nevet kell neki adnunk: az állat lelke. Az állati lélek felvételéhez sem a természeti kutatás, sem az állati viselkedés pontos megfigyelése nem vezetett: léte képszerűen jelenik meg az állati életforma szemléletében. Hogy az állatnak *tényleg* van-e lelke, az természetesen éppen olyan kevésbé adódik a szemléletben, mint ahogy egy közvetlenül értékelhető arckifejezés, pl. a harag, nem mondhatja meg nekünk, hogy hordozója *tényleg haragos-e*? Így nagyon könnyen lehet, hogy az állat csak jelképe, szimbóluma a lelkességnek.

A határolt, lezárt állati forma a lelkesség kifejezése mellett, mint mondtuk, a bírás látszatát is felkelti. A bírás kifejezésének erősségében nyilvánul meg az, ami az állati forma organikus életében a leglényegesebb, a gazdagság. A magasabbrendű állat magasabbrendű, mert *többel* bír, mint ami szükséges, többel, mint tagjainak megjelenítésével. Az állatok rangsorának, az amoebától a majomig, nincs végső, tudományos-analitikus megalapozása. Csak a magasabbrendű állatfaj lelkesebb mivoltában nyilvánul meg, abban, hogy több cselekvésmódja, szemlélete, érzelme, képzelete, gondolata, *tartalma* van. Ismételjük, ebből még nem tudjuk, hogy a magasabbrendű állat, pl. a majom, mindezzel *tényleg* bír-e, vagy csak úgy *látszik*. Még egy tényt kell megállapítanunk: a zárt állati élet függetlenséget, vagyis autonómiát, önállóságot is fejez ki. Minél magasabbrendű az állat, annál függetlenebb, annál önállóbban cselekszik, annál szabadabb cselekvésében, míg végül a legmagasabb fokon új birtok szabad kialakítása, a gondolkodóképesség bírása nyilvánul meg.

Ha az állati élet világosabban és nagyobb egyértelműséggel fejeződik ki, nem a külső nagyságot, hanem a tudat, az éberség, az intelligencia, az érzelmi gazdagság magasabb fokát ábrázolja.

Az élet kifejezéseinek elemzése az emberre, sőt gyakorlati létére nézve is fontos, mert megmutatja, hogy nem a célszerűség az élet legfőbb elve és hogy az életnek több mint munka-: lét-

értéke is van. Az élet lényegét gazdagságának felsorakoztatásával éri el, noha ezt a legpontosabb szükségyszerűség és az ideális cél-szerűség alapépítménye hordozza. Így az ember számára is a leg-magasabbrendű életértékek, a tudomány, a művészet és a vallás, nem elsősorban célszerűek, hanem azt a gazdagságot jelentik, ami az emberi élet értelmét betölti.

Végül egy egészen más szempontból szeretném az állati élet általános kifejezését vizsgálni, még pedig Romano Guardini gondolatától vezérelve. Ez a gondolkodó figyelmeztetett legelőször arra, hogy minden élet ugyan nem ellentmondóan, hanem ellentétesen van felépítve. Ez az ellentétesség különösen az állati életben fejeződik ki. Bármelyik állatot is figyeljük meg, bármelyik állati magatartás lényeges jegyeit akarjuk leolvasni, azt látjuk, hogy minden állati aktivitás, akár cselekvés — pl. egy madár fészekrakása — akár kifejező mozgás — pl. egy tigris tombolása — ellentétes. Mit akarunk ezzel a fogalommal kifejezni? Ezt legjobban egy ellentét-pár példájával mutathatjuk meg azok közül, amelyeket Guardini szerint a konkrét életben találunk: a szabályszerűség és az öseredetiség ellentétén. Az állatvilág minden jelenségében mindkétféle tulajdonság egyidejűleg megnyilvánul, de bizonyos feszültségi viszonyban. És éppen az ellentétes jegyeknek ezt a feszültségi egyensúlyát fejezi ki az állati élet, míg a növényekében majdnem kizárólag csak a szabály érvényesül és az eredeti, az új, alkotó, sajátos és egyszeri csak ritkán és kevésbé szerepel. Az ember szellemi életében pedig, különösen a művészi vagy tudományos teremtés legfőbb szférájában, az élet majdnem csupán mint szabálynélküli eredetiség áll előttünk. Az állati kifejezés általános képe e között a két pólus között van és szerintem az állat mivoltához tartozik az, hogy magatartásában az ellentétes tulajdonságok mindig együtt nyilvánulnak meg. De nemcsak eredetiség és szabályszerűség tűnik ki az állatok cselekvéseiből és kifejező mozgásából, hanem még más ellentétes tulajdonság-párok is. Az összes ellentétpár felsorolása túlságos messzire vezetne, most csak néhány példát említek. Minden állatnak van alakja és felépítettsége, de ugyanakkor aktusa és telítettsége, alakatlan ösztöne, mozgékony-sága, alakítatlansága. Minél automatikusabbak, mechanikusabbak az élet megnyilvánulásai, annál hátrább szorulnak az utóbb említett tulajdonságok. De minél teljesebben, világosabban, közvetlenebbül tárul fel az állati élet, annál inkább látszik ezeknek a jegyeknek ellentétes egysége. Másik ellentétpár az összefüggés és tagozottság. Ha egy madár fészket rak, akkor ez az egész cselekvés összefüggő, egységes, de egyúttal tagozott is, részekre oszlik. Ugyanez áll az állati alakra is, amely magasabb tökéletességi fokon igen erősen mutatja az össze-

függést és tagozottságot. Az ellentétesen felépített strukturájú állatnak képe az életnek még egy lényeges tulajdonságát tárja fel. Ezt röviden az élet problematikus, irracionális, titokzatos elemének nevezhetjük. Ezt Goethe így nevezte: a „titkos törvény“, ami szabályos szabálytalanság, függetlenség és kötöttség, változékonyság, de egyúttal állhatatosság is. Az állatnak ezekben a szemléletesen megadott tulajdonságaiban kell a tudománynak feladatát látnia és azt az ő sajátos módszereivel megoldania. Az állati élet belső mivoltának ismeretéhez sem egy mechanisztikus, sem egy darwinisztikus biológia előfeltételei nem vezethetnek el, hanem csupán az, ami adva van és képszerűen jelenik meg, irányíthatja a biológiai kutatást.

Kínai erkölcsan.¹

Írta: IVÁNKA ENDRE.

Konfu-ce (550—478 Kr. e.), akit a kínai kultúra, erkölcsan és bölcsészet alapítójának tekinthetünk, nem hagyott hátra írott műveket. De összegyűjtötte a már meglévő irodalmi és történelmi emlékeket. Két ilyen műhöz: a régi jóslókönyvhöz, amely az ókori, még félig-meddig mitológikus természet- és világfelfogást tartalmazza és a „szokások könyvé“-hez, amely a régi államrendszert, a társadalmi, vallásos és családi életnek az alapszabályait megőrizte, szokott élő szóval magyarázatokat fűzni, amelyekben azok tartalmát a saját világnézete szempontjából megindokolta, a világrendszer és az erkölcsiség alapelveire visszavezette. Tanítványai feljegyezték ezeket a magyarázatokat: így keletkeztek az ú. n. klasszikus könyvek. A Li-Gi című könyv tehát a „szokások könyvére“ vonatkozó feljegyzések gyűjteménye. Az eredeti mű azonban nincs meg. Tsin Si Huang Ti kínai császár (220—210 Kr. e.) t. i. az egész öt megelőző kultúra emlékeit meg akarta semmisíteni ezért az összes régi könyvek elégetését rendelte el. Látva, hogy ez az intézkedése sem vezetett célra, halálra ítélt mindenkit, aki a tiltott könyvet titokban magánál tartotta, vagy a régi idők hagyományait élő szóval terjesztette. Teljesen azonban még így sem sikerült a régi műveket megsemmisítenie, és amikor 164-ben Wen Ti császár (179—157) a könyvtilalmat felfüggesztette, részben a legöregebb tudósok emlékezetéből, részben az

¹ Li-Gi, Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai. Aufzeichnungen über Kultur und Religion des alten China. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena, 1930. Diederichs. XVIII. + 449 S.

eredeti művek megőrzött töredékeiből, az eredetiek tartalmát nagy részben ujonnan sikerült összegyűjteni. Az így összeszedett anyag ama részéből, amely a régi Li-Gi-nek felelt meg, a Kr. e. első században két unokatestvér, Da Dai és Szian Dai, készített két egymást pótló kivonatot, amely ezentul a régi Li-Gi helyébe lépett, és mint a kínai erkölcsstan kódexe és alapvető műve a klasszikus könyvek sorába került. Ez az a mű, amely most (a szinológusok egyhangú véleménye szerint) teljesen kifogástalan német fordításban, bő kommentárral ellátva jelent meg, mint a „Die Religion und Philosophie Chinas“ című sorozatnak egyik kötete.

Ami ezen a helyen bennünket első sorban érdekel, az nem a mű történelmi fontossága, hanem inkább az az etikai felfogás, amely benne nyilvánul. Ebben a tekintetben legelőször az tűnik fel, hogy az egész műben az erkölcsi, politikai, vallási és illem-szabályok összesége, a „Li“ (ez a szó különben a mi „illik“ szavunknak ősrökona) mint kész, zárt szisztéma jelenik meg — nemcsak abban az értelemben, ahogy a könyv eredete hozza magával, hogy a szabályok felállítása megelőzi azok erkölcsstani megindokolását — hanem abban a messzebbható értelemben is, hogy már ezeknek a szabályoknak a külső betartása is erkölcsi érték és az egész erkölcsi életnek a kezdete. Ennek az oka az, hogy a kínai felfogás szerint — mint végeredményben a görög etika szerint is — az erkölcsi élet nem a természettel éles ellentétben álló világ, hanem az erkölcsi szabályok épp oly „természetesek“ az emberre, mint ahogy a természet törvényei azok a külvilágra nézve. Az erkölcsiség az össz-természetnek egy része, m. p. az, amely az emberre vonatkozik. Ez az elv azonban még erősebben érvényesül a kínai erkölcsstanban, mint a görögökében. Nemcsak abban az értelemben „természetes“ az erkölcsiség az emberre nézve, hogy az erkölcsi élet az ő erejének, törekvéseinek és tehetségeinek természetes kifejelesztése és megnyilatkozása, hanem ez az erkölcsi élet a kínaiak szerint teljesen bele is kapcsolódik a kültermészet folyamatába. Ugyanazok az alapelemek, amelyek harmonikus együttműködésükben hozzák létre a világ változatos részeit, határozzák meg az emberi élet alapviszonyait is, az ú. n. öt utat: az úr és a szolgálta, az atya és a fiú, a férj és a feleség, a fivér és az öccs, a barát és a barát között való viszonyt. (Dzsung Yung II, 2) Az atya és a fiú, az úr és a szolgálta viszonya ugyanaz, mint az ég és a föld viszonya. (Kung Dszi Szan Tsan II. C, 2.) Azok a ritmusok, amelyek az évszakok váltakozásában megnyilatkoznak, szabályozzák az ember munkáját és cselekvését is. Egy a törvény, ami áthatja mind a világot, mind az emberi életet. Azért megfordítva azt is mondhatjuk: a „Li“ (erkölcsiség) ereje az, ami összetartja az eget

és a földet, ami szabályozza az évszakokat, ami vezeti a Napot és a Holdat. (Li Szan Ben 8.) Így tehát már az is erkölcsi érték, ha az ember élete összhangban áll, bár csak külsőleg is, a természet folyamatával; azért fontos minden munkában a kellő idő pontos betartása, a táplálkozásban az adott viszonyokhoz való alkalmazkodás, stb. Ebből a gondolatmenetből érthető meg az is, hogy mikép talált helyet ebben a műven egy olyan rész, mint a Hia Sziau Dzseng című fejezet, amely tulajdonképpen paraszt-kalendárium, ahol az évszakok kezdeteit hirdető jelek és az egyes évszakokban elvégzendő munkák vannak felsorolva.

Az ember azonban nem tartja be magától azt a rendet és ritmust, amelyet minden, ami körülötte van, föld és ég, már természeténél fogva megőriz. Az igazság az ég tulajdona, az ember feladata pedig az igazság keresése. (Dzsung Yung II. 5.) Ami akadályozza benne az embert, az a rosszra való hajlama, vágyainak mértéktelensége, a szenvedélyek féltelensége. Ezért kell magamat legyőznie, hajlamait és érzéseit mérsékelnie; az út, amely őt ehhez a célhoz vezeti, kötelességeinek pontos betartása, igazság és önzetlenség az embertársakkal szemben. Ami az ember hét érzését (öröm, harag, bánat, félelem, szeretet, gyűlölet, gyönyör) megfelelő rendbe hozza, az a tíz emberi kötelesség (ez a *tíz kötelesség az öt emberi viszonyból* következik) pontos betartása. (Li Yün II. 6.) Aki tiszteli az apját, gondját viseli a gyermekének, híven szolgálja az urát, jól bánik a szolgálival stb., úgy ahogy a „Li“, a helyes viselkedés szabálya, írja elő, az — még ha eleinte csak külsőleg is teljesíti mindezt — belsőleg, az érzéseiben is észre veszi majd ennek a hatását. Így a „Li“ szabályainak külső betartása is erkölcsi érték, mert nevelő hatása van a belső erkölcsiségre. Ebben az alapgondolatban is szorosan érintkezik a kínai a görög etikával, amely úgyszólván a παιδεία fogalmára van felépítve; οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειεν λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνεῖη ὁ κατὰ πάθος ζῶν τὸν δ'οὔτως ἔχοντα πῶς οἶον τε μετάπεισαι; ... δεῖ τὸ ἥθος προὔπαρχειν πως οἰκείον τῆς ἀρετῆς mondja Aristoteles az *Ethica Nicomachea* vége felé (K 10, 1079 b 26) és maga az etika nevét a nevelés és szoktatás (ἐθίζειν) fogalmából vezeti le (*Eth. Nic. B 1, 1103a 18*).

A „Li“ teljesítésének eredménye a tisztelet. Aki tiszteli embertársát, az nem akar igazságtalansággal ártani annak, nem akarja őt károsítani szenvedélyeivel, nem akar neki bánatot okozni engedetlenséggel, nem akarja veszélybe hozni könnyelműséggel. Aki tehát mindezt elkerüli, mindettől óvakodik, abban mintegy magától kell növekednie és fejlődnie a tisztelet érzésének mindenkivel szemben. Így a tisztelet az erkölcsiség alapja. Aki tisztelettel viselkedik mindennel szemben, az helyesen is visel-

kedik mindennel szemben. Ha felállítjuk a tiszteletet, akkor felér az égig; ha lehajlítjuk a tiszteletet a földre, akkor kiterjed a négy világtengerig; ha az utódokra alkalmazzuk, akkor örökre kihathat (Dzseng Dszi I. D. 1). Aki tiszteli az apját, tiszteli az eget is; aki tiszteli az eget, tiszteli az apját is. (Kung Dszi. Szan Tsau I. C. 2.) Már az is, aki szükség nélkül kivág egy fát vagy megöl egy állatot, vétkezik az atyai tisztelet ellen. (Dzseng Dszi I. D. 3.)

Így a „Li“ nevei tiszteletre az embert. De a tisztelet, bár alapja az erkölcsi életnek, mégsem legteljesebb formája annak. Mert arra rávezeti ugyan az embert, hogy embertársai iránti tiszteletből elnyomja magában a rossz hajlamokat, hogy ne engedje cselekvéseire kihatni szenvedélyeit, de a lélek belsejében nem teremtheti meg azt a világharmonianak, az „ég útjának“ megfelelő harmonikus rendet, amely az erkölcsiség végcélja és teljessége. Ez már nem a „Li“, hanem a „Yüo“ feladata. Ezt a szót a „muzsika“ szóval fordíthatjuk, de abban a legtágabb értelemben, amit a görög μουσική szó is jelent. Közvetlen jelentése t. i. muzsika, de átvitt értelemben minden, ami hasonló hatást gyakorol az emberi lélekre, mint a muzsika, minden művészi tevékenység, és alkotás, még a mindennapi élet külső formáinak művészi szellemmel való áthatása is. Mert minderre nézve áll az, ami a szűkebb értelemben vett muzsika különleges rendeltetése: annak a kifejezése, ami a változó érzések változatlan, állandó jellege. (Yüo Gi 7.) A zene ugyanazt az érzést kelti a hallgató lelkében, amelyből ered (Yüo Gi 8.) Így a zene — harmoniájával és ritmusával — harmoniát és ritmust vihet az ember lelkébe, az érzések lefolyásába, erejébe és a köztük való viszonyba is. (Yüo Gi 1.) (Aristoteles mondja Politikájában Θ5, 1340a 18 ἔστι δὲ ομοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ρυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἡθικῶν· δηλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων, μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων... és 1340b 10 ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ἐστι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος ἢ μουσικὴ παρασκευάζειν.) Így a „zene“ az ember belső, erkölcsi létét is befolyásolhatja (Yüo Gi 2) és míg a „Li“ külső betartásának eredménye csak az, hogy rossz indulatait, hajlamait és érzéseit elnyomja, hogy ezek cselekvéseire ki ne hassanak, addig a „Yüo“ belsejét, érzéseit és hajlamait rendezi, tisztítja, szelidíti és nemesíti — és az ember ilyenformán már nemcsak külső parancsnak engedelmeskedve teljesíti feladatait és kötelességeit, hanem önként, a saját érzéseivel összhangban. Amit az ember eleinte csak *tiszteletből* tett, abból a félelemből, hogy embertársainak árthat, azt most már saját jószántából teszi, mert nekik jól akar, mert *szereti* őket és a kötelességeit.

A „Yüo“-nak épp úgy felel meg a szeretet, mint a „Li“-nek a tisztület. A „Li“ csak a Yüo által válik teljessé. A lényegük végeeredményben ugyanaz (Yüo Gi 2), csak két különböző szempontból nézve: a Yüo az erkölcsiség belső forrása, a „Li“ annak külső formákban való nyilvánulása. Mert bár az emberi életben, a nevelés sorrendjében a parancs külső betartása mindig megelőzi annak belső, mély átérzését és lelki elsajátítását, mégis, önmagában az etika külső parancsai csak ebből a belső, lelki állapotból származhatnak. A „Li“ semmi más, mint a szeretet rendszere. (Dzsung Yung II. 1.) A „Yüo Gi“-nak az a fejezete, amely az etikának ezt a kétoldalúságát tárgyalja (a 3-ik, Yüo-Li című fej.), kétségtelenül a bölcsészeti világirodalom legmélyebb erkölcstani elmékedései közé tartozik.

Nemcsak a kínai művelődéstörténet szempontjából tehát, hanem tisztán bölcsészeti szempontból is, nagyon érdekes könyv. Még érdekesebbé teszi azonban az a körülmény, hogy egy olyan etikai rendszert találunk itt, amely ugyanazokon az alap gondolatokon és alapelveken épült fel, amelyek általános felfogás szerint a görög etika jellemző, sajátos vonásai. A κατὰ τὴν φύσιν ζῆν mint az erkölcsi élet definíciója, a παιδεία mint az erkölcsiség forrása, az εὐπαιδεία, a πᾶνη rendezettsége mint az erkölcsi élet főfeltétele és következésképpen a nevelés célja, a φιλία mint az erkölcsi életviszonyok legfőbb formája és az erkölcsi élet legteljesebb megnyilatkozása: mindezeket megtaláljuk ebben a műben. Ez a hasonlóság azonban semmiképpen sem származhatik érintkezésből, kölcsönös befolyásokból, ami viszont azt bizonyítja, hogy az emberi ész, bárhol és bármennyire különböző történelmi és földrajzi viszonyok közt foglalkozik is az élet főproblémáival, ugyanazokra a megoldásokra és alapigazságokra jut, bármily eltérők is azok a formák, amelyekben — hely és idő szerint más-más módon — kifejezi ezt az igazságot.

Az első nemzetközi irodalomtörténeti kongresszus

(Budapest, 1931 május 20—24.)

A Nemzetközi Történettudományi Bizottság 1928-ban tartott kongresszusán megalakult Nemzetközi Újabb Irodalomtörténeti Bizottság (Commission Internationale d'Histoire Littéraire Moderne) ez év májusában Budapesten tartotta első nyilvános — mintegy programot adó — seregszemléjét, az első nemzetközi irodalomtörténeti kongresszust. A kongresszus alapvető jellege főképp abban domborodott ki, hogy nem szakfolyóiratba való, előadót és hallgatót egymástól eltávolító témákat, hanem az irodalomtudomány nagy elméleti, esztétikai és módszertani létkérdéseit tűzte műsorára. A kép, amely az előadók fejtegetései

nyomán az irodalomtudomány helyzetéről a hallgató elé tárult, nem mindenben kielégítő. Az előadók — (Fernand Baldensperger, a kongresszus elnöke, Oscar Walzel, Benedetto Croce, Bernard Fay, Mihail Dragamirescu, Lorentz Eckhoff, Emil Ermatinger, Josef Nadler, Luigi Russo, Luigi Sorrento, Herbert Cysarz, L. L. Schücking, Georges Ascoli, Wladislaw Folkierski, Paul Van Tieghem, Thienemann Tivadar, Eckhardt Sándor és Hankiss János) egymástól merőben eltérő irányok képviselői — becsületes józansággal és nyíltsággal bírálták tudományuk módszerbeli fogyatékosságait, a célkitűzések bizonytalanságát, sőt Ermatinger, az ismert zürichi esztétikus egyenesen az irodalomtudomány válságáról beszélt. Nem lehet itt feladatunk az, hogy az előadók gondolatmenetét ismertessük, csupán Thienemann Tivadarnak, Benedetto Crocenak és Herbert Cysarznak, a filozófiát is közelebbről érdeklő fejtegetéseire emlékeztetünk. Thienemann Tivadarnak, „Versuch einer Literaturphilosophie“ címen, ismeretes könyvének (Irodalomtörténeti alapfogalmak. 2. kiad. Pécs, 1931) gondolatmenetét foglalta össze. Az irodalomnak, mint író és olvasó közti viszonynak fejlődését vizsgálta, a fejlődés Hegel szerinti, szellemi értelmében. Az irodalom funkciófogalmának tudatosodásából adódik az irodalom egyetemes, de egyúttal az egyes irodalmakra nézve autochton törvényszerűsége. A nagy olasz esztétikus közvetlen hangú előadásában meggyőzően bizonygatta, hogy összefogó, rendszerező gondolat, „filozófia“ nélkül nincs magasabbrendű irodalomtörténet, majd visszatekintve saját tudományos fejlődésére, tévedéseire és illúzióira, rámutatott arra, hogy a történetírónak a német idealizmus átfogó, széles távlatokat nyitó gondolatrendszereibe kell behatolnia, hogy feladatának magaslatára emelkedhessék. Cysarz, az ifjabb német szellem-történész-nemzedék egyik legtevékenyebb és legtemperamentumosabb tagja, a pozitivistá irodalomtudomány kategóriáinak és fogalmainak a szellemi fejlődés számára való értéktelenségét és alkalmazhatatlanságát mutatta ki. Elgondolásában pl. a halhatatlanság: „Grenzfall eines netten Vorgangs: der Immerwiederkehr schöpferischer Kraft in immer neue Gegenwart, eines empirischen Vorgangs, den zu befördern doch wohl die oberste Pflicht der Literaturhistorie bleibt.“ Az irodalmi alkotásra vonatkozó ítéletünk egyúttal önmagunknak és korunknak is szól.

Természetes, hogy a kongresszus folyamán a különböző — metafizikai — szellem-történeti, formalista, historikus-filológus irányok — képviselői között ismételten erős vitára került sor, ezek a viták ugyan inkább az ellentétek teljes polarizálódására, mint kiegyezésre vezettek, de így is alkalmasak voltak a szintézis előkészítésére.

P—y.

JELENKORI FILOZÓFUSOK.

Benedetto Croce.

Írta : MESTER JÁNOS.

Olaszországban, a keresztény Európa legrégebb kultúrnépénél örökletesen visszaütődik az a régi római hagyomány, amely szerint a filozófia sohasem önérték, hanem konzoláció : az emberi lélek vigasztalása és vigasztalódása. Csak akkor érdemes törődnünk vele, ha a kultúrfilozófia magaslatára emelkedik, ha az egyénnek és nemzetnek életadója, életművészetének irányítója. Az olasz filozófustípus még most is a renaissance-eszmény : az uomo universale, aki főleg irodalomban, művészetben, nyelvtudományban jártas és a tollnak kitűnő forgatója. Jelenleg ennek a régi olasz felfogásnak tipikus képviselője Croce, akiről még ellenfelei is elismerik, hogy munkássága a leghatalmasabb filozófiai alkotás, amelyet az olasz szellem az utolsó évtizedekben létrehozott, s amely az olasz filozófiai, kritikai irodalmat egyetemes európai színvonalra emelte.¹ Gondolkodásának fáradságos, lassan érő folyamata az egész olasz gondolkodás átalakulásának folyamata : haladás a pozitívizmusból az idealizmus, a transzcendensből az immanens felé, a szaktudományból a filozófia művelésére.

Ezekből kitűnik, hogy mind élete, fejlődése, mind kész rendszere érdemes arra, hogy megismerkedjünk vele.

I. *Élete, fejlődése.*² Született 1866 február 15-én Pescasseroli községben, abruzzoi vidéken, jellegzetes abruzzoi, mélységesen vallásos, jó módú szülőktől. A hegyi lakók lelkülete éled talán újra benne, amikor nagy szeretettel írogatja szülőföldjének és mindkét szülő családjának történetét, de sokkal kevesebb érzéket tanusít a nagy haza, az egységes Itália ügyei iránt, ami a világháború alatt és azóta sok kellemetlenségbe sodorja. Szinte egész életén át fölébe cseng édesatyjának jelszava : „Becsületes ember foglalkozzék családjával, hivatásával és tartsa magát távol az agyafurt, ármánykodó politikától.“ Édesatyjától örökölte kitartó munkabírását, lelkiismeretességét, fejlett, természetes becsület-érzését ; édesanyjának pedig a könyvek szeretetét, a művészet és történelem iránti érzékét köszöni. Anyja kézenfogva vezet-

¹ Gu. de Ruggiero : La filosofia contemporanea.³ Bari, 1929. II. k. 167. 173. U. Spirito, A. Volpicelli, L. Volpicelli : B. Croce. Roma, 1929. 13. l.

² Főforrás : Croce : Contributo alla critica di me stesso. Bari. 1915, mely németül megjelent R. Schmidt gyűjteményében : Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 1923. IV. h. 1—46 l.; és Giov. Castellano : B. Croce. Napoli, 1924.

gette kisleányát a nápolyi templomokba, ahol szívesen mutogatta neki a remek festményeket és magyarázta a síremlékeket. Együtt keresték fel a könyvesboltokat, ahol a 6 éves gyermek elragadtatással szemlélte az ízléssel egybeállított könyvsorokat; hazatérve pedig nem tudott betelni az újonnan vásárolt könyvek színével s a friss nyomdafesték illatával.

Anyja szorgalmasan távoltartott tőle mindent, ami gyermeki hitét veszélyeztette volna, de nem vértette fel önálló meggyőződéssel a serdülő kor küzdelmeire, amelyek líceumi növendék korában köszöntöttek be lelki világába. Az intézet igazgatója jóhiszemű, de felületes, az újabb irodalomban tájékozatlan vallásbölcseleti előadásokat tartott s a tehetséges ifjú Benedetto lelkében ezek kavarták fel a kétség hullámain, amelyeket önmagába zárkózva sohasem tudott többé lecsillapítani. Ideig-óráig gyógyító írként hatott reá Silvio Pellico: „Fogságaim“ című műve, melynek lapjait örömkönyvekkel öntözte és hálából össze-vissza csókolta. De az ifjúkori szórakozások, atyai nagybátyjának, Spaventa Bernátnak, a hitevesztett katolikus papnak előadásai és Carduccinak, a sántánhimnusz szerzőjének olvasása végleg eltorzították gyermeki hitét. Nagyműveltségű, jóságos anyja nem állhatott már mellette lelki küzdelmeiben, mert Benedetto 17 éves korában, 1883 nyarán, amikor a család Casamicciola fürdőhelyen tartózkodott, hirtelen földrengés rájuk döntötte a házat. Az omladékok agyonsújtották szüleit, hűgát s ő maga is súlyos sérüléseket szenvedett, több órán keresztül eltemetve feküdt a romok között. Ez az elemi csapás is nagy kísértést jelentett számára az isteni gondviselés ellen. Hitét, ifjúéletének vezéresillagát elveszítve, nem tudta többé, mi az élet célja, vége. Koravénnek érezte magát s öreg korában tett vallomása szerint hosszú életének legfájdalmasabb, legsötétebb éveit élte át. Gyakran azzal a kívánsággal hajtotta fejét nyugovóra: „Bárcsak ne ébrednék fel többé soha!“

Nagybátyja, Róma vezető politikusa, Spaventa Silvio vette magához. Házában ismerkedik meg Labriola Antal egyetemi filozófus tanárral, aki a Herbart-féle etikába avatja be s ennek alapján kezdi meg erkölcsi eszményének újraépítését. Ez az esztétikai irányú rigorizmus megmentette a materializmustól, pozitívizmustól és attól a dekadens szenzualizmustól, amelyet kortársainak zöme követett d'Annunzióval élükön.

Sok tépelődésben kialakult ifjúkori lelkületét önéletrajzában a következőképen jellemzi. Esztétikai téren de Sanctis-féle idealizmus vezetett, erkölcstanban és általában az értékek fölfogásában a herbartianizmus, világnézet terén ellenséges érzület Hegellel és minden metafizikával szemben, ismeretelméletben a naturaliz-

mus, vagy intellektualizmus. Mindezek az elemek nem fűződtek összhangba, de nem is zavarodtak össze egymással, hanem inkább ideiglenes, hiányos elrendezésben állottak egymás mellett.

1886-ban visszatér Nápolyba s mint jómódú autodidakta műveli tovább magát. Itt kezdi főleg helyi-történelmi és irodalomkritikai munkásságát, amely számára 1903-ban megindítja „Critica” című folyóiratát. Egyetemi tanár sohasem volt. 1910-ben szenátornak nevezik ki, de igen ritkán vesz részt a parlamenti üléseken. 1920—21-ig a Giolitti kabinetben közoktatásügyi miniszter. Azóta ismét az ő kedves Nápolyában tanulmányainak és családjának él. Az új Itália nem ismeri már el szellemi vezérnek, vezetészerepét Gentile és a milánói katolikus egyetem vette át. Tiszteletbeli doktorrá választotta a freiburgi (Baden), a newyorki Columbia s 1923-ban az oxfordi egyetem.

Rendszerét általában az új hegelianusok közé sorolják, pedig ez téves fölfogás. Hegeltől eleinte egészen visszariasztotta a nápolyi Hegel-iskola homályos körmönfont okoskodása. Őt a bölcselkedésre inkább lelkének igénye, a művészet, az erkölcs, a jog és történelem problémái ösztönözték, nem idejétmultnak gondolt kérdések. Csak akkor fordul komolyan Hegel felé, amikor esztétikája írása közben legyőzi a herbartianizmust s amikor kézzelfoghatóan tapasztalja, hogy a naturalizmus a művészet szellemi területére is átcsempészi az önalkotta természet fogalmat és azokat a törvényeket, amelyek voltaképpen a gyakorlati hasznot kereső emberi elme fikciói. Elég kiforrott világnézettel 40 éves korában fog hozzá Hegel alapos tanulmányozásához. Ennek gyümölcse 1906-ban megjelent munkája: „Mi a holt és mi az élő Hegel tanításában?” Egyáltalában nem tartja magát Hegel követőjének, hanem ellenkezőleg: megdöntőjének. Tagadja Hegel rendszerében a fenomenológia és a logika különbségét; a logos, a természet és a szellem háromságát. Tagadja a logikának a természet- és történelembölcséletnek dialektikus szerkezetét. Kis térre szorítja a szellem fejlődésében az ellentmondás (oppositio contradictoria) szerepét és fölibe helyezi a szellem egymástól különböző fokozatainak ellentétét (az oppositio contraria-t, opposizione dei distinti). Egyetlen valónak a szellemet fogadja el, melynek életében a természet csupán a dialektikának egyik mozzanata. Viszont elismeréssel adózik Hegelnek, mint a szellemtudományos filozófia egyik ősenek abban, hogy erősen törekszik immanenciára, konkrétumra s a természettudományokról különböző módszerre és logikára.¹

II. *Rendszere.* Szellemi fejlődésének vázolása után ismer-

¹ B. Croce: Saggio sullo Hegel. Bari. 1927. 9—10. 24—25. 34—35. l. stb.

kedjünk meg rendszerének alapfogalmaival. Ha meg akarjuk tudni, milyen filozófus valaki, kérdezzük meg tőle, mi a véleménye a filozófiáról. Croce, amint széles történeti, irodalmi munkássága közben lassan alakítja rendszerét, hasonlóképpen lassan jön rá a filozófiáról alkotott sejtelmének következő fogalmazására : a bölcelet a bennünk lezajló történelem módszertana. Vagy más szövegezésben : „A filozófia nem lehet más, mint a történetírás módszertani mozzanata, a történeti ítéleteket alkotó kategóriák megvilágítása. Ez a megvilágítás az esztétika, a logika, ökonómia és az etika megkülönböztetésével történik s valamennyit egyesíti a szellem bölcelete, mert a történetírás tárgya a szellem valóságos élete, amely ismét nem egyéb, mint a képzetnek, gondolkodásnak, cselekvésnek és az erkölcsiségnek élete és e mozzanatok változatosságában egy egységes élet.”¹

Évek jártával a történelem mindig nagyobb szerepet játszik rendszerében. Míg az esztétikával foglalkozik, a történelmet azonosítja a művészettel, majd a szellem autonóm formájaként kezeli, mely még nem egyenrangú a filozófiával. A logikában már azonosítja a filozófiával, míg végre a történetírás elméletében és történetében a filozófia a szellemtörténetnek már csak egyik mozzanatává válik.² Alapfogalmainak folytonos fejlődésével valamennyire rászolgál a legújabban elhangzó lesujtó kritikákra, mint például Durantnál : „Mindez olyan világos, mint a vakablak és nem is sokkal bölcsőbb. A Szellem filozófiájából hiányzik a szellem, s kedvét veszi az embernek a rokonszenves ismertetéstől. A Gyakorlati élet filozófiája gyakorlatiatlan, s hiányzik belőle az eleven vonatkozások lehellete. A Történelemről szóló essay megragadja egyik lábszárát az igazságnak.”³ Vagy a Gentile táborából származó legújabb kötetben Ugo Spirito s a két Volpicelli szemére lobbantják, hogy a szellemfilozófiának alapfogalmát, a szellemet sehol sem határozza meg s esztétikájában is hiába keresik az intuición vagy lírai intuición határozott kifejtését.

Velük szemben Croce rendszere mégis elég világosan áttekinthető. A szellem nála az *actus purus*, mint örök fejlődés. Örök lehetőség, mely folyton alakul, folyton ténylegessé válik ; örök vágy, amely kifejezéssé, cselekvéssé érik. A láthatatlan Isten, mely kifejlődik a látható világban ; az élet lendülete, mely kibontakozik az emberi kultúrában. Az egyén ebben a folyamatban nem teremtő, hanem teremtmény, a szellemnek éppen olyan

¹ B. Croce : *Teoria e storia della storiografia*. Bari, 1927. 136 l.

² B. Croce : *Logica*⁵. Bari 1928. 210—211. l. — De Ruggiero : *La filosofia contemporanea* II. k. 247 l.

³ Durant : *A gondolat hősei*. Budapest, 1931. 416 l.

eszköze és kifejezése, mint a történelmi intézmények, mint például a perzsa, a római vagy a keresztény család. Amint a csillagos égnak megvannak a maga csillagképei, hasonlóképp a szellemnek is a maga mozzanatai. Megkülönböztethetünk benne két főtevékenységet : a megismerést és akarást. *A megismerés az elméletben, az akarat a gyakorlatban jut érvényre. Mind a kettő irányulhat egyedre és egyetemesre.* Az ismeret képzelettel fogja föl az egyént intuicióban ; az értelem ítélettel érti meg az egyetemet a fogalomban ; e kettőt : az egyénit és az egyetemet egységbe, egyéni ítéletbe foglalja a tiszta fogalom, mely egyetemes és egyúttal konkrét. Ha e két jegy közül az egyik hiányzik, akkor már „pseudoconcetto“, gyakorlati fikció, álfogalom keletkezik, amely kétféle lehet. Tapasztalati, empirikus a fogalom, ha csupán konkrét, de nem egyetemes; ha nem annyira szükséges, mint inkább önkényes határa van, mint a természettudományos fogalomnak (például a sasnak vagy a rózsának). Elvonttá lesz a fogalom, ha egyetemes ugyan, de nem konkrét, mint a háromszög vagy a szabadesés, amely nincsen meg a valóságban. Mivel e kétféle álfogalom közül egyiknek sincsen alapja az elméleti tevékenységben, azért csak a szellem gyakorlati tevékenységével magyarázhatók meg.

Az elméleti tevékenységhez, a megismeréshez hasonlóan, a gyakorlati tevékenységnek, *az akaratnak is kettős a tárgya* : az egyén java és az egyetemes jó. Ha egyénre irányul az akarat, akkor hasznot keres, akkor gazdaságos a működése, ha pedig egyetemesre, akkor erkölcsös a cselekvése. Ezen az alapon már érthető a *szellem tevékenységének négy fokozata* : szemlélés, fogalomalkotás, hasznos és erkölcsös cselekvés. A négyféle tevékenységnek négy immanens tárgyát, négy eszményét különböztetjük meg : a művészi szépet, az igazat, mely nem egyéb mint megértett történeti valóság, a hasznosat (törvényt, jogot) és az erkölcsi jóságot.

A szellem élete átmenet egyik formáról a másikra. Ez az átmenet nem semmisíti meg az előző fokot, mint a Hegel-féle ellentmondás dialektikája kívánja, hanem ellenkezőleg, a szellemi folyamat ellentétekben mozgása és körforgása lehetővé teszi mindegyik visszatérését. Nem is a formák közötti ellentmondás okozza az átmenetet, hanem az egyetlen szellemben rejlő belső ellentét : „divenire“, az örök keletkezés, forrongás, haladás folyamata.

E négy fokozat sajátosága először : az implikáció, melynél fogva a magasabbrangú magában foglalja az előzőket, mint lapangó mozzanatok. Pl. a tiszta fogalom csak a művészi ábrázolás s az értelmi működés szintézise. Másodszor a magasabb függ az

alsóbbrendűtől, de nem megfordítva. Az akarat nem irányulhat olyan tárgyra, melyről fogalma sincsen, viszont fogalmat nem alkotunk arról, amiről érzéki képpel, intuícióval nem rendelkezünk. A művészi intuíció azonban alogikus, amorális, független a fogalmaktól és elhatározásoktól. Lehet valaki jó költő, de rossz gondolkodó és rossz ember.

Croce négy alapvető munkában foglalkozik a szellem négy fokozatával: az „Esztetiká”-ban az egyedi megismeréssel és tárggyával, a művészi széppel; a „Logiká”-ban mint a tiszta fogalom tudományában az egyéni, történeti ítélettel, s a filozófiával; ezt egészíti ki „A történetírás elméletéről és történetéről” írt művével; a két gyakorlati eszmét pedig, a hasznosat és az erkölcsi jót tárgyalja legérettebb munkájában: „A gyakorlati élet filozófiájá”-ban. Ezt a négy alapvető munkát kiegészíti hat kötetre menő filozófiai tanulmány és 23 kötetre terjedő történelmi, kritikai munka, melyek rendszerint egy-egy filozófiai problémának kifejtését és rendszerébe illő megoldását tartalmazzák.¹ Miért ír ennyi művet és ennyi tanulmányt? Részben az olasz bölcselet állapota készíteti reá, részben a saját lelki alkata. Ifjúkorában a művelt világiak számára készült filozófiai irodalom iskolás szerkesztményekből állott; nem akadt figyelemreméltó esztétika, etika, de még logika sem. Croce 50 év jóvátételére érzett hivatást, amikor összefoglaló négy művében megismertette az intelligens olasz közönséget a filozófiai kérdések és irányok helyzetével. Tanulmányaiiban pedig saját lelki élményeit fejezi ki az évek folyamán. Ha költőnek születik, akkor bizonyára költeménybe, regénybe öntötte volna belső viharait; mint filozófus azonban mindenütt problémákat, égető kérdéseket keres és a hozzájuk illő megoldást.

Sok eredeti és értékes gondolatát és rendszerének nem kevesebb fogyatkozását a szellem négy kategóriájának alapján tekinthetnők át. Mivel ez jóval meghaladná a jelen cikknek megszabott kereteket, azért csak legeredetibb, legnagyobb hatást tett fokozatával, az esztetikával foglalkozunk alaposabban. Esztétikai téren Croce saját fejlődését jellemzi a Breviario következő soraival: „Ízlésnek nevezzük az esztétikai tevékenységnek önellenőrző, önfegyelmező mozzanatát. Ismeretes, hogy évek jártával az igazi művész és műbíráló ízlése finomodik. Az ifjúnak rendszerint a túláradó, zavaros művészet tetszik, mely bővelkedik az érzelmek közvetlen kitörésében, s amely gyakorlati célnak, szerelemnek, lázongásnak, haza- és emberszeretetnek kifejezése; lassanként

¹ Egész irodalmi munkásságáról részletes tájékoztatót nyújt G. Castellano. *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce.* Bari. 1920.

azonban eltelik és megcsömörlik az ilyen olcsó lelkesedéstől, s mindig jobban értékeli azt a műalkotást, s a műnek azokat a részeit és alakjait, melyek elérték a művészi forma tisztaságát, azt a szépséget, mely sohasem fáraszt, s amellyel az ember sohasem telik be. A művész idő haladtával mindig nehezebben elégtethető ki munkájában, a kritikus az ítéletében, de viszont mindig buzgóbb és mélyebbre hatoló az elismerés osztogatásában . . .“ „Az ellentétek kiegyenlítése tehetség és ízlés dolga. La Bruyère szerint a művészetben is megvan a tökéletesség magaslata, mint a természetben a jóságnak és az érettségnek. Aki ezt a magaslatot megérzi és szereti, annak tökéletesebb ízlése, aki nem érzi meg, aki a többet vagy kevesebbet szereti, annak fogyatékos az ízlése.“¹ Ezek a sorok előbünk tárják Croce ízlésének és elméletének fejlődését. Amikor a XIX. század végén komolyabban kezdett foglalkozni a művészetekkel, egyetlen használható elméletet talált: a de Sanctis-félét, mely szerint a művészet forma, alakítás, a fogalom elmerülése a képben. Croce elfogadja ezt a Vicora visszavezethető nézetet, s iparkodik tökéletesíteni egész életében. A probléma első megoldását ifjúkori művében, az Esztétikában találjuk, melyben még hajlik a romantícizmus felé. Ekkor még számára a művészet kizárólag kifejezéssé alakult intuitív megismerés, az egyéninek közvetlen felfogása és ábrázolása. „Egyetlen gazdagsága képekben áll, nem osztályozza a tárgyait, nem állítja róluk, hogy valóságok-e vagy a képzelet játéka, nem minősíti, nem határozza meg azokat: érzi és ábrázolja őket. Semmi egyebet nem tesz.“ „A hold fényének benyomása, amidőn egy festő megfesti, egy vidék körvonalai, amidőn egy térképrajzoló lerajzolja, egy gyöngébb vagy erős zenei motívum; egy lírai felsóhajtás szavai vagy akár az, amikor a közönséges életben kiáltunk, parancsolunk, vagy sírunk, egészen jól lehet mind intuitív tény, értelmi hozzájárulás nélkül.“² . . . A fogalmak pedig „melyeket az intuicióba vegyülve találunk, amennyiben valóban belevegyültek, többé nem fogalmak, mivel függetlenségüket és önállóságukat elvesztették.

Croce hamar észreveszi, hogy ez a felfogás mennyire szűk és egyoldalú. S törekszik mélyebb, szélesebb látókör szerzésére. Már 1908-ban Heidelbergben tartott konferenciájában „A tiszta intuicióról elismeri, hogy a művészet több mint kifejezéssé alakult tiszta intuició: ami a művészetben tetszik és magával ragad, az a művész életének hullámváltozása, megilletődése, érzésének melege; csak ez adja kezünkbe a legfőbb próbakövet, mellyel meg tudjuk

¹ B. Croce: *Breviario di Estetica*.⁴ Bari 1931. 143. 162 l. (A magyar fordításban — Farkas Zoltán Budapest, 1917 — nem találhatók.)

² B. Croce: *Esztetika*. Ford. dr. Kiss Ernő. Budapest s. a. 4 l.

különböztetni az igaz művészetet a hamistól. "Ez az érzelmeteljeség adja meg a művészet lírai jellegét, melyet részletesen kifejt legszébb, legszabatosabb esztétikai művében, a *Breviarióban*, amelynek végeredménye: az érzelem adja meg az intuício szerves egységét és összefüggését, s a művészetnek szimbolikus könnyedségét. Ezen az alapon kísérli meg a művészet következő meghatározását: „Valami vágyakozás vagy törekvés ábrázolás formájába öntve: ime ez a művészet.” Az anyag tehát az érzelmi állapot, a forma az intuício és a kifejezés, amint ez kitűnik a következőkből: „Valamely lelki állapotnak képzeletszötte tökéletes formája, amelyet megcsodálunk az igazi művészek alkotásán. Ezt nevezzük a műremek életének, egységének, tömörségének és teljességének. Ezt fejezi ki a szállóige: „Minden művészet zene,” amennyiben minden művészet a zene természetes érzelmkifejező szerepére törekszik.”¹

De mi az a gyakran szereplő érzelem? Erre a kérdésre hiába keresünk választ Croce esztétikai műveiben. Megtaláljuk azonban „A gyakorlati élet filozófiájá”-ban. Az érzelem egyelőre felvett ideiglenes fogalom vagy gyakorlati tevékenység, melyet még nem tudunk szabatosan meghatározni: „il semideterminato”, mely a szellem örök folyamatában az előrs szerepét játssza, amennyiben jelzi a problémák felmerülését, de nem azok megoldását. A megoldás felfedezése után el is tűnik. A művészet terén jelenti az érzelem a küzdelmet az intellektualisztikus, történeti és hedonikus irányok ellen, amennyiben jelzi, hogy a művészet a szellemnek első eredeti fokozata, melyet nem lehet sem a másodikra, a fogalomra, sem a harmadikra, a hasznosra, a gyakorlati jóra, rosszra, a gyönyör és fájdalom ellentétére, sem a negyedikre, az egyetemes jóra irányuló erkölcsi akaratra visszavezetni.”²

Croce a *Breviarióban* még egyesíteni törekszik a romanticizmust a klasszicizmussal. Véglegesen a klasszicizmus álláspontjára helyezkedik 51 éves korában, 1917-ben megjelent tanulmányában „A művészi kifejezés egész jellegéről.”³

Végleg kialakult véleménye szerint a művészi ábrázolás leg-egyenibb alakjában is magában foglalja a mindenséget, visszatükrözi az egész világot, sőt ez a próbakő, mellyel különbséget tehetünk a mély és a felületes, az élettől duzzadó és elernyedtt, a tökéletes és a fogyatékos művészet között. Az ismeretnek hajnali formája alkotja az igaz esztétikumot, a szépnak birodalmát, mely nélkül nem lehetséges a többi, élesvilágítású ismeret. Az ismeret

¹ B. Croce: *Breviario di estetica*.⁴ Bari. 1931. 36 l.

² B. Croce: *Filosofia della pratica*. Bari 1923. 13—20 l.

³ Megjelent a *Breviarióban* is: *Il carattere di totalità della espressione artistica*, 132—150.

hajnalán az egyes dolog felfogásában benne dobog a mindenség élete, s a mindenség benne lüktet az egyén életében. Ennélfogva minden igaz művészi ábrázolás nemcsak önnönmagában áll meg, hanem a mindenséget is tükrözi. A költőnek minden ütemében, fantáziájának minden alkotásában benne él az egész emberi sors minden reményével, kába ábrándjával, fájdalomával, örömeivel, nagyságával és nyomorával. Az elszigetelt egyéninek a kifejezése, a vad érzékiség kitörése, s a lélek kínos vonaglása nem lehet teljesen művészi, hanem csak félbenmaradt alkotás, mert szűk, véges jellegű kölcsönöz a műnek. Ezért a kis epigon-művészek sokkal több adatot közölnek a maguk és társadalmuk életéből, mint az igazán nagyok, akik legyőzik önmagukban a gyakorlati emberrel az időt és a társadalmat. Ezért keltenek bennünk zavart azok a művek, melyekben forr ugyan a szenvedély, de fogyatékosak a szenvedély eszményítésében, az intuitív forma, a belső szemlélet tisztaságában, amiből áll a művészetek sajátos vonása. „Ezért én esztétikámban, ebben az ifjúkori művemben már óvást emeltem, hogy nem szabad összetévesztenünk a kifejezés különböző értelmét, főleg az esztétikait a gyakorlati kifejezéssel, mert ezt is kifejezésnek hívjuk ugyan, de tulajdonképpen semmi egyéb, mint kívánczóság, vágyakozás, akarás és cselekvés.“ Az esztétikai ösztönzés mélységesen különbözik a gyakorlati ösztönzéstől; ez a különbözőség sugallta Edmond de Goncourt egyik regényének azt a borzalmas jelenetét, melyben a színész nő tehetségétől elragadtatva szerelmesének halálos ágya mellett művészi arcjáttal másolja a haldokló ábrázatán szemlélt haláltusának vonásait. Az érzelemnek esztétikai alakot adni annyi, mint rányomni az egyetemességnek, az egésznek (a totalitásnak) bélyegét, a világ-egyetem ihletét (cosmico afflato). Mint ezekből a gondolatokból látjuk, Croce ebben a tanulmányában elfogadja azt a megkülönböztetést, hogy a romantikus irány véges, a klasszikus pedig végtelen. Véges a romantika azért, mert nem elég erős az elméleti szemléző ereje. Azért, mert enged az egyéni gyakorlati szükségletnek, amely ki akarja élni magát vagy másokra kíván hatást gyakorolni. A klasszikus irány végtelensége pedig abból származik, hogy művésze legyőzött minden szűkkeblű, különérdekű törekvést, egyéni érzelme mindig harmoniában áll az egyetemességgel; a kifejezés a költemény eszmei tartalmával, a rész az egészszel. Ezen a téren elődének tekinti nem Schellinget vagy Hegelt, hanem Goethet, Leopardit és Humboldt Vilmost.

Croce esztétikai fejlődésének áttekintése után vessünk még egy pillantást logikájára. Mindjárt kezdetén szellemesen cáfolja azokat, akik a fogalmat nem akarják elfogadni a megismerés külön formájának. Fogalmakkal hadakoznak a fogalom ellen, mert min-

den állításuk, tagadásuk, cáfolásuk fogalmakat tételez fel. Saját árnyékukat akarják átugorni, saját hajuknál fogva húzzák ki magukat a hínárból. Megismerni annyi, mint felfogni a valóságot, a valóságnak ez a megismerése pedig gondolatábrázolással történik. A gondolat minősíti az intuiciót, átváltoztatja az ábrázolást fantasztikumból logikumba. Az ábrázolás azonban nem veszti el a maga egyéni jellegét, sőt a tisztább megkülönböztetés következtében határozottabbá válik. A gondolat a tények megértésével alkotja a történelmet és önnönmagát. A valóságos tényállásnak ismerete a történelem, az intuíció és a fogalom szintézise, mely szintézis a pusztá tényállást, mint a nyers adatot az egyéni ítéletnek, más szóval a történeti elbeszélésnek alanyává alakítja. A világsszellem válik egyénivé a tényben. Örökké teremt és újíttja önmagát; örökké születik, meghal és újjászületik. Minden ténye magában hordja az előbbi összes korokat, ítéleteket, s ennek következtében a multnak egész történelmét, filozófiáját.¹

Vessünk végül egy pillantást a történelmi haladás gondolatának bölcséleti fogalmazására, mely minden művében visszatér. Korokban és egyénekben érzelmek, vágyak hullámoznak, a „szellem“ ebből a nyugtalanságból csak azáltal szabadítja meg magát, hogy érzelmeit megfelelően alakítja, érzékelhető képekben kifejezésre juttathatja. Ezáltal kielégülésre talál ugyan benne a művészi hajlam, de új szükséglet ébred a lélekben. Nem elégszik meg a határozatlan képekkel, amelyekben nincsen történeti ténymegállapítás, amelyekben a valóság nem különbözik az álomtól. Az ember meg akarja ismerni önmagát és a világot, amelyben él. A fantázia képeire alkalmazza az értelem egyetemes törzsfogalmait s ezzel alkotja meg az új logikus szintetikus-apriorit, melyben alany az ábrázolás s a vele elválaszthatatlan egységbe olvadó állítmány az értelmi kategóriák valamelyike. Ebből az ú. n. egyéni ítéletből kettős ismeret származik: az alany képviseli a valósággal megtörtént eseményt, melyet irodalmi formájában történetnek nevezünk, az állítmány pedig az egyetemeset, melyet kiváló alakjában filozófiai rendszernek hívunk. Végül a valóságos helyzet megismerése kiváltja belőlünk a tevékenység ösztönét: nem akarunk bábok lenni, hanem tevékenyen belenyúlunk a történelmi helyzet alakításába a hasznos és az erkölcsi jó megvalósításával. De a gyakorlati életben mindig új érzelmek hullámoznak, új vágyak sarjadnak, új szenvedélyek burjánoznak, melyekben nem állapodhatik meg a szellem, hanem ez az új nyersanyag újra formát, azaz intuiciót kíván. S ekkor megindul a szellem folyamatának újabb örvénye, újabb körforgása. De ez a körforgás nem a

¹ B. Croce: Logica.⁵ Bari 1928. 140—149. 181—210 l.

sorskeréknek egyhangú, szomorú pergése, hanem állandó emelkedéssel járó gazdagodás, melynek jelképe lehet a magasságok felé ívelő serpentin-út.

* * *

Ezen az úton jár a történeti tudat, a kultúrtudat, melynek feladata hídverés a mult és jövő mélységei között s az igaz értékek védelmezése, erősítése és terjesztése. „Korunknak istentagadói és hitetlenjei azok a gögös üresfejűek, akik ebben a tudatban nem hisznek. Az antihisztorizmusnak ez a szavakban és tettekben megnyilatkozó, istentől-elrugaszkodott vonása, erőszakos újítási dühével, hivalkodva javító kísérleteivel egyetemben a legvisszatasztóbb vonása. Aki a szívéből nem írtotta ki a történeti érzéket, az nincsen egyedül, hanem egyeségben áll a mindenség életével s azoknak a szellemeknek testvére, gyermeke és útítársa, akik előtte működtek és tovább élnek a földön, mint a szépségnek, igazságnak apostolai, vértanui és teremtoi, mint olyan kimagasló egyéniségek, akik a jóságnak s az emberi méltóságnak áldásait nekünk átadták, számunkra megőrizték. Hozzájuk fohászkodik a mai kor hívó lelke, tőlük nyer kitartást munkájában, szenvedésében és kívánva kívánczik az után, hogy közelükbe nyugodjék és saját alkotását az övéikbe beolvassza.“¹

Ezekben a világkongresszuson elhangzott szavakban a tüncefélben levő európai szubjektivizmusnak egyik legnemesebb képviselője hangoztatja felénk hattyudalát. Sorsa szemlélteti az Istent elvesztő ember tragédiáját, aki a pantheizmus mámorával keresi az Istent először a világban, majd a történelemben. Nagy elfogultságában szinte értetlenül áll nemzetének nagy újjászervezkedésével szemben és elzárkózik az új realisztikus irány megállapításai, az új lélektan eredményei elől, melyek szerint ismeretünk tárgyát nem magunk teremthjük, hanem az igazság alázatával megállapítjuk és elfogadjuk a tőlünk független valóságot, mely nem chaotikus érzetekben, hanem alakított, pontosan meghatározható vonásokkal állandóan kopogtat tudatunk ajtaján. Meghaladott álláspont már az „önteremtés“ (autocitisi), mely lényegében egy az „esse est percipi“ gondolatával.

¹ B. Croce : Antihistorismus. Übers : K. Vossler. München u. Berlin, Oldenbourg 1931. 14 l. (Az oxfordi nemzetközi filozófiai kongresszuson tartott előadása. 1930. szept. 3.)

Friedrich Gundolf. †

(1880—1931.)

Azok közé a tudósok közé tartozott, akikben tisztán élt a szaktudományon túl a filozófia egyetemes emberi szelleme. Művei jórészt egy-egy nagy egyéniség monográfiái; leghíresebb a *Goethe*-, legvitatottabb a *Kleist*- és *George*-monográfia, legutolsó a *Shaksperer*ről szóló. Minden szellemi tudomány régi súlyos problémája a nagy egyéniség felfogása. Hegel óta nem szűnik meg a vita helyéről, jelentőségéről az objektív szellemi hatalmak közepette: vezére-e korának, vagy ideologikus szükségszerűségek végrehajtója, esetleg csak névtelen tömegek tudatos képviselője? Tudományos megértése is nehézségeket okoz. Hol keressük lényegét: műveiben-e vagy életében? Ha műveiben, túl tudunk-e jutni nyugvó struktúrák megismerésén, — ha életében, hogyan tudunk a pusztá életrajzi adatok mögé hatolni? Gundolf a nagy alkotó egyéniséget teszi a történelem és a kultúra értelmévé („die grosse menschliche Persönlichkeit der gültige Sinn des Lebens und der Träger der Kunst“); megismerhetőségének súlypontját a művekben látja, de az organikus egyéni alkatból, ebből az aristotelesi formából, egyformán magyarázza az egyéniség, az életsors és a művek fejlődő kibontakozását. A veleszületett forma, mint teremtmény központ, kisebb-nagyobb sugárban áthatja és mintázza a világ vele szembenálló egész nyersanyagát. Gundolf páratlan művészettel tudja a teremtmény egyéniség százféle megnyilatkozásában egyazon alkat nyomát megmutatni. Az egyéniség egészének ily módon való megközelítése bölcséleti szempontból ízig-vérig modern látásmódra vall s egybevága a szellemtudományok filozófiájának lényeges eredményeivel.

De ugyancsak a filozófia mutathat rá Gundolf nagy egyoldalúságára. Igazságtalan a kultúra minden olyan jelenségével szemben, amely a nagy egyéniségen kívülesik. A külvilágban jórészt csak khaoszt lát (l. a *Goethe* bevezetését); nem méltatja művelő értékét, eszmei fejlődését és kultúrában való rendezettségét; objektív szellem az ő szemében alig létezik. A „levezetett élmény“ fogalma az egyetlen eszköz, amellyel a kívülről jövő erőket megérteni próbálja. Német kritikusai még egy hiányt vetnek a szemére, főleg *Kleist*-jével kapcsolatban. Stefan George köréből nőven ki, igazi ideálja az apollói ember s igen mostohán bánik mindazokkal, akikre ez a mérték nem illik.

Igazi otthonán belül azonban el kell hallgatnia a kritikának s tisztelnie kell azt a mélységet, amelyet ez a nagy tehetség az emberi szellem megértésében elért.

Barta János.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

HEIDEGGER, MARTIN : *Was ist Metaphysik?* Bonn, 1930. Fr. Cohen, 29 l.

H. szerint minden metafizikai kérdés a *kérdezők* létéből és mivoltából ered : *mi* kérdezőnk, itt és most, a magunk számára. E megállapításával H. a filozófiai *antropológia* irányának képviselője.

A tudomány embere egyedül a létezőt vizsgálja, egyebet *semmi*t. Hogyan állunk ezzel a semmivel ? A tudomány a semmit elutasítja, nem akarja ismerni, de épp ezáltal ismeri el és veszi igénybe. A semmi logikailag a tagadó ítéletek előfeltevése. A lét általános tagadása nem fejt meg a semmi eredetét, mert, mint minden tagadás, már a semmire épül. Amit ugyanis tagadunk, abban valami semmiset pillantunk meg.

Ez a semmiség a semmi semmisítő aktusából származik. A létezés létében semmisít a semmi. A semmisítést a *félelem* alaphangulatából ismerhetjük meg. A metafizika főkérdése, amelyben egész mivolta benne van : *miért van egyáltalában létezés és miért nincs inkább a semmi?*

H. gondolkodása ötletes és mély, de nyilvánvaló, hogy van benne valami szofisztikus mozzanat, mert a semmit alattomban pozitívum gyanánt fogja fel. Ha ugyanis a semmi nem valami, nincsenek határozományai — ezt H. is elismeri (12 l.) — akkor nem lehet előfeltevés, nem lehetnek semmisítő aktusai, stb. A semmi tehát merő negatívum, nem pedig a negációnak is valami pozitív előfeltevése. A semmit ezért a tudomány sem veheti igénybe, bár nem is utasíthatja el, mert igénybevenni, elismerni és elutasítani egyaránt csak azt lehet, ami — van.

Noszlopi László.

MENZER, PAUL : *Deutsche Metaphysik der Gegenwart.* Berlin, 1931. Mittler. 106 l.

A régi és a legújabb német bölcselek sorából több mint ötvenet vonultat föl a szerző, hogy ezek művei alapján megrajzolhassa és vizsgálat tárgyává tehesse a metafizika mai helyzetét. A századforduló helyzetképének bemutatásából az tűnik ki, hogy a hihetetlen fejlődést vett természettudományok gyámságában akadt el és siklott ki a metafizika útja ; ma pedig ez a kibontakozás irányait keresi és új rendszerezés kísérleteivel próbálkozik. Az új metafizika részben még mindig tájékozást vár a természettudományoktól (Metaphysik und Naturwissenschaften ; M. und Biologie c. fejezetek), részben pedig a közelmúlt eltévelyedésének

keserű tapasztalatain okulva mereven elvet és illetéktelennek tart minden ez oldalról fölkinált segítséget (Philosophie des Lebens, Existenzphilosophie, M. des Geistes c. fejezetek) és az empiriától és indukciótól mentes évszázadok magas szférájába kíván visszavonulni. A felfogások e szöges ellentéte készteti a harmadik tábornak magának a metafizikai alapvetés problémájának alapos vizsgálatára. A szerző világosan és kritikai megjegyzések kíséretében mutatja be az egyes csoportok bölcseleinek felfogását és álláspontját.

Végső összegezésben Menzer öröndetesnek tartja, hogy az új filozófus nemzedék bátorsága ismét az érdeklődés középpontjába állította a metafizika problémáit és a részlettudományok korlátozó gyámságát levetve fogott bele a metafizika rendszerének kiépítésébe. Első eredménynek — úgy mond — az tekinthető, hogy a metafizika a természettudományok szolgátságában töltött évtizedek folyamán ráérszakolt induktív módszert nem vallja többé a magáénak. A sokféle új metafizikai alapvetés kiindulását a fiatal-ság egyértelműen az életnek érzelmekkel teleszött élményeiben keresi. Ezt a kezdeményezést veti alapos kritika alá Menzer. Az élet és élményei irracionális végső rétegbe gyökereztetik bele az új metafizikát, mely éppen ezért elakad a racionális világrend magyarázatában, a szisztéma fölépítésében és mindezeknek fogalmi tolmácsolásában. A régi metafizikai elvek, tételek és rendszerező szempontok helyébe ültetett őslélmények, mindent átfogó ideák pedig nem lépnek még elénk a meggyőző bizonyosságnak erejével. Ez az irány kisegített ugyan bennünket a pozitivizmus zsákutcájából, de egyelőre a metafizika előkészítésének tekinthető csak. Végeredményben Menzer arra az óvatos megállapításra jut, hogy a hagyományos tudományok értelmében vett, megalapozott ismereteket nem közvetít az új metafizika, de irányt mutat az egységes világképet és életszemléletet kereső embernek, amennyiben az életet és ennek megnyilvánulásait értékes és mély jelentéssel látja el. A mai hangoskodó és jórészt külsőséges kultúra idején a metafizikai problémák komoly fölvetése és az új feleletekkel való próbálkozás az emberi lélek felemelkedésének és magasba-indulásának is a jele. Hogy pedig mindez mai nap nem ad még megnyugtató választ, az nem lehet a pesszimizmus bizonyossága olyanok számára, akik tudják, hogy csak a küzködés és vajudás korszakait zárhatja majd le a tökéletes befejezés munkája.

Balassa Brunó.

NAGY JÓZSEF: *Az igazság.* (Bevezetésül a logikába.) Győr, 1931. (27 l.)

Minden igazságelméleti kutatás kettős utat járhat: az elemzőt és a történetit. Az elemző eljárás, akár előfeltevés-, akár lényeg-

vizsgálaton alapszik, kétségkívül megkövetel az olvasótól bizonyos logikai iskolázottságot, de azonfelül is, az igazság formális és tartalmi határozmányainak felismeréséhez már bizonyos előzetesen elfoglalt álláspont alapján közeledik: nem tájékoztat, hanem kifejt, esetleg vitázik (Nic. Hartmann esete rá példa). Nagy József, aki ezt a tanulmányát bevezetésnek szánta a logikába, nagyon szerencsésen a történeti utat választotta és ezért az igazság mibenlétéről táplált felfogásokat és az igazság megismerésének különböző irányait vizsgálva jut el az igazság kritériumainak megállapításához. Így vonul fel előttünk rendre, az előbbi kérdés kapcsán a relativizmus, a pragmatizmus és a fikcionalizmus álláspontja, az utóbbinál pedig az agnoszticizmus, az irracionalizmus és a racionalizmus sajátos felfogása a szubjektum-objektum viszonyáról az igazságismerésben. A kriticizmust, amely ezt az áttekintést zárja, végül szintén kritikának veti alá és továbbvezeti, amennyiben a megismerésben vallott szubjektivisztikus tendenciáit az igazság objektív, tartalmi kritériumainak vázolásával hozza egyensúlyba. Mindezeknek az irányoknak jellemzésében újból élvezhetjük Nagy József finom elemző erejét és stílusának kifejező készségét, amellyel ezt a nálunk is máris többször tárgyalt kérdést új fordulatokkal és az egyes felfogások konzekvenciáinak markáns kiemelésével fejt ki ebben a kis bevezetésben, amely ép ezért igen alkalmas arra, hogy azokat, akik tájékozódni kívánnak, filozófiailag feddhetetlen álláspontra „felvezesse“.

P—s.

DRIESCH, HANS: *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen*. Leipzig, 1830 E. Reinicke. XII, 121 l.

Nem nagyjelentőségű, de érdekes és nagyon hasznos könyv. Érdekes, mert ennek a nagyszabású gondolkodónak óvatos, lelkiismeretes módszerét még kisebb fontosságú és horderejű kérdésekben is érdeklődéssel figyeljük; hasznos, mert a gondolkodás műhelyében, a gondolkodási munka közben szerzett olyan tapasztalatokat és megfigyeléseket tartalmaz, amelyeknek mindenki örvend, aki tiszta és alapos filozófiai munkát szeret. Két, tulajdonképpen egymástól független részből áll: Az egyik D. állásfoglalását a modern „fenomenológiá“-val szemben, a másik a bölcselkedésnél szem előtt tartandó szabályokat és a leggyakrabban elkövetett hibákat mutatja be. Csak az fűzi össze ezt a két részt, hogy D. nézete szerint, éppen a modern fenomenológia több ilyen alapszabály ellen vét és nem egy ilyen, a modern filozófiában gyakori hibát magáévá tesz.

A bölcsésznek igenis van egy külön, az összes többi tudományoktól elválasztott munkaköre: ez az összes többi tudományok tárgyaiban létező *rendnek*, mint olyannak, a megállapítása. Bölcselkedni annyit tesz, mint vagy a világ egészében, vagy annak

egy meghatározott (külön tudomány tárgyát képező) részében uralkodó rendet keresni. Így a bölcésznek minden adottságot a legvégső rendelemekre vissza kell vezetnie és megfordítva : a legvégsőnek, a rendnek mint olyannak analízise útján levezetett elemekből az adott, létező tárgyat rekonstruálnia. A tárgyat csak akkor *értette* meg teljesen, amikor ezt a munkát teljesen elvégezte. De nem szabad elfelejtenie, hogy amikor a végső rend-elemekből egy meghatározott lény fogalmát levezette, akkor ő ennek a lénynak csak a *lehetőségét*, nem pedig a létezését bizonyította be. Éppen itt tévednek a fenomenológusok, akik azt hiszik, hogy az adottságot közvetlenül, apriorikus módon ismerik meg, mert annak a lehetőségét apriorikus módon megismerik ; elfelejtik, hogy e megismert és realizált lehetőség mellett vannak nem-realizált, de logikailag (azaz a rend szempontjából) éppen úgy realizálható lehetőségek. A bölcészlet mindig csak „Möglichkeitserwägung“. A tényleges létezésről csak a tapasztalatból tudhatunk ; a bölcészlet erről nem mond és nem is mondhat semmit.

Az a rend azonban, amelyet a bölcészlet megállapít, *egységes*, minden lehetséges tárgyra kiterjedő és minden téren érvényes. Azért nem helyes, ha külön természettudományi és külön szellem-tudományi módszerről beszélünk abban az értelemben, mintha e két téren a megismerő én-nek egy egész más beállítása volna szükséges. Vannak ugyan a tárgyban adott különbségek, amelyek az alkalmazandó módszer egyes részleteiben is megnyilatkoznak, de lényegében csak *egy* rend, egy és ugyanaz az okozati összefüggés uralkodik mind a két téren. Az említett tévedés onnan ered, hogy az oksági elvnek oly szűk fogalmát állították fel már természet-tudományi téren is, hogy ebbe a kultúra és a történelem folyamataiban észrevehető okság nem fér bele, de még tisztán természet-tudományi jelenségek (mint pl. a biológia jelenségei) sem.

De a rendezett adottság — vagy az adott rend — még mindig csak „jelenség“, abban az értelemben, amelyben Kant ezt a szót használta. A tudomány ennél megállhat ; a bölcész feladata : tovább menni és ennek a jelenségnek objektív okát, az adott tárgyak „An sich“-jét kutatni ; először problémájává tenni, hogy van-e egyáltalában egy ilyen magánvaló és ezután annak mivoltára az adott hatásaiból következtetni. De nem szabad, mint ahogy a fenomenológusok teszik, minden vizsgálat nélkül feltételezni, hogy a közvetlen megismerés, amiből kiindulunk (még ha olyan „közvetlen“ volna is, mint ahogy állítják és nem az apriorikus rendelemeknek egy már elég komplikált összetétele) tényleg a tárgyaknak magánvalóját adja meg nekünk. Ez az emberi megismerésnek, a megismerő öntudatnak óriási túlbecsülése.

A könyv tartalmából kiemelhetjük még a formális logika

ellen elkövetett vétségekről, az „organikus“ szóval úzótt visszaélésekről, a „szellem“ fogalmának használatánál tapasztalható zűrzavarról és a fogalmak állítólagos „folyékonyságáról“ szóló fejezeteket. Még annak is, aki ezekre a problémákra más választ ad, mint D., el kell ismernie, hogy a filozófia mai helyzetében, amikor valóban tanui vagyunk annak, hogy a pontosság és alaposág hiánya következtében az említett fogalmak határai mármár elmosódnak, jelentős teljesítmény már az is, ha valaki e problémákat felveti, mert ezáltal állásfoglalásra késztet velük szemben.

Ivánka Endre.

WIEDLING HANS: *Die Wirklichkeit der Ethik*. Leipzig, 1931. Barth, 120 l.

Szerző szerint az etikai megismerés két forrása gyanánt a történelemben a filozófia mutatkozik, „absztrakt-logikai posztulátumaival“ és a vallás tanító dogmája. Napjainkban mind a két ismeretforrás egyre veszít gyakorlati hathatóságából. Ez okból szerző az erkölcsi törvényt „elméleti spekuláció nélkül“, a pszichológiai-emberi valóság természetes élettörvényéből akarja levezetni.

Ez a törvény az „organikus értékialakítás“ elve. Az értékek oly jelentéstartalmak, melyeket megéltünk és amelyek ezután a mi élettörvényünkben nyomot hagytak hátra. Az ilyen tartalom tudatosulásakor pozitív, vagy negatív hangsúlyt „érzünk“, aszerint, hogy a tartalom kellemes, vagy kellemetlen volt-e. Annak a tartalomnak a törvénye, amelynek bennünk élménnyé kell válnia, szükségképp bennünk is meg kell, hogy legyen. „Pozitív érték organikusan olymódon képződik, hogy jelentéstörvényt élünk át, amelyet ugyanabban a formában az átélő élettörvénye is tartalmaz. Negatív érték organikusan olymódon képződik, hogy jelentéstörvényt élünk át, melyet az átélő élettörvénye továbbfejlődött formában tartalmaz, e továbbfejlődést azonban a jelentéstörvény nem veszi tekintetbe.“ A negatív érték tehát nem más, mint a kezdetlegesebb fejlődési fokon visszamaradt, egykor pozitív érték. A magasabb fejlődési fokozatnak szüksége van az alacsonyabb értékre, mert rajta épül fel. A felebaráti szeretetnek pl. feltétele, hogy az önszeretet élményét, mint kezdetlegesebb, az előbbihez viszonyítva negatív értéket, szintén magunkban hordjuk. Ha ugyanis sohasem ismertük volna meg, mi kell a saját boldogságunkhoz, nem volnánk képesek a felebarát javát sem szolgálni.

Az „anorganikus értékialakítás“ mesterségesen megelőzi a természetes fejlődést. Oly értékekre törekszik, amelyekre az ember még nem érett meg. Ezzel az — instinktíve, vagy tudatosan le-

folyó — nem-valódi értékialakítással és magatartással együtt jár egy megmagyarázhatatlan benső meghasonlottság, az elégedetlenség érzelme önmagunkkal. Ez a lelkiállapot a hisztériához vezet. Az értékképződés itt színlelésben áll, oly emberek életmegnyilatkozásainak pusztá átvételében, akik az — anorganikus értékialakítás számára jelentésátéléssel megközelíthetetlen — értéket hordozzák.

A könyv több egészséges és magvas gondolatot tartalmaz. Alapgondolatai azonban megtalálhatók azokban a „teoretikus-spekulatív“ etikai rendszerekben is, melyeket szerző absztraktilogikaiaknak és gyakorlatilag hatástalanoknak bélyegez.

Ki ne ismerne rá szerző gondolataiban a negatív és pozitív érték mivoltáról és egymáshoz való viszonyáról mindenekelőtt *Scheler* elgondolására, mely szerint negatív etikai érték akkor keletkezik, ha választásunk egy alacsonyabb értéknek a maga fölé helyezésén alapul, pozitív pedig az ellenkező esetben. Azt a megállapítást továbbá, mely szerint az alacsonyabb érték alapozza meg a magasabbat, szintén jól ismerjük, *N. Hartmann* etikájából. Ugyancsak *Scheler* fejtegeti, hogy a saját magasabb személyértékünk intencionálása, a saját erkölcsi kiválóságunk, mint akaratunk célja, farizeizmus, nem becsületes. Végül egyáltalában nem bizonyult be, hogy az organikus értékképződés által minden benső konfliktus, meghasonlottság elkerülhető. Az alacsonyabb értékre irányuló vágy, törekvés megmarad és mélyen benne gyökeredzik az emberi természetben akkor is, ha a magasabb érték egy jelentésemény által már hozzáférhetővé vált. Felmerülhet azután a magasabb értékek körén belül is meghasonlottság: egyenlő magasságú értékek összeütközése, *N. Hartmann* értékkonfliktusa. Sőt kimondhatjuk azt a tételt is: minden erkölcsi érték konfliktusra épül, értékkonfliktus nélkül nincs erkölcsiség.

Megállapítható tehát, hogy a „pszichológiai valóság alapján kutató“ etika semmivel sem jutott messzebbre az „absztraktspekulatív“ etikában már előbb megtalálható eredményeknél.

Noszlopi László.

VARGA SÁNDOR: *Valóság és érték. Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája*. Kiadja a M. Kir. Ferenc József Tud. Egyetem Barátainak Köre. Szeged, 1928.

Filozófiára mindig szükség van, mert „a szaktudományok csak a Részek ismeretét adják, amelyek az egészre, a filozófia tárgyára utalnak.“ De vajjon létezik-e „a filozófia“ vagy csak filozófiák vannak. Szerző hivatkozik Bruno Bauch: *Die Idee c. munkájára*, amelyben Bauch kimutatja, hogy az időbeli filozófiai rendszerek a filozófia időfeletti rendszerét feltételezik.

A filozófia világ-ismeret. Ez mind a megismert objektumot, mind pedig a megismerő szubjektumot feltételezi, éppen ezért sem az egyoldalú szubjektivizmus, sem az objektivizmus nem állhat meg. A világ sem a puszta léttel, sem az értékkel nem azonos, hanem a kettőnek szintetikus egysége.

Szerző az ítélet vizsgálatából indul ki, mert az ítélet az a forma, amelyben minden ismeretnek, tehát mind a létre, mind az értékre vonatkozó ismeretnek tartalma megjelenik. Részletesen vizsgálja a realizmus és az idealizmus álláspontját.

Varga arra az álláspontra jut, hogy „az ítélet tárgya egy transzcendens érték, mely az ítélő alanynak mint transzcendens követelmény, mint transcendens Kell jut tudomására. Az ítélet értékek elismerése, illetve értéktelenségek elvetése, szemben a tévedéssel, mely értéktelenségek elismerésében, illetve értékek elvetésében áll.” (35. l.)

Eszerint „az ítéletek objektivitását megalapozó igazság-fogalom értékfogalom, mert az igazság fennállási formája az érvény, érvényről pedig csak értékkel kapcsolatban beszélhetünk.” (47. l.)

„A valóságprobléma filozófiai tárgyalása minden irányban érvényproblémákhoz s miután érvénye csak értéknek van, értékproblémákhoz vezetett.” (65. l.)

A fentebbi idézetek megvilágítják a szerző álláspontját a létezés és az érték alapvető kérdéseiben. Kritikai vizsgálataiban főképen Bauch, Rickert és Böhm Károly álláspontjával foglalkozik.

Mint látjuk, Varga is azt a felfogást vallja, hogy az érvényesség és az értékesség tulajdonképpen ugyanaz. Ebben a tekintetben nem tudunk vele egyetérteni.

A könyv iparkodik a problémák mélyére hatolni és talán éppen emiatt itt-ott nem elég világos és kissé nehéz az előadási módja.

B. C.

GROETHUYSEN, BERNHARD: *Philosophische Anthropologie*. München und Berlin, 1931. Oldenbourg, 280 l.

Ismerd meg magadat: *Sokrates* e formulájával fejezi ki a filozófiai antropológia a filozófia feladatát. A filozófiához hozzátartozik az ember, *aki* filozofál. Mi az ember? Erre a kérdésre keres feleletet, az emberi dokumentumokat kutatja a filozófiában az antropológia. Az ókorban és a középkorban nem tátongott élet és gondolkodás, ember és bölcsélet, eleven intuíció és elvont fogalmak között az a szakadék, amelyhez a modern gondolkodás vezetett. Az antik világban a misztériumvallások épp úgy hozzátartoztak a személy teljességéhez, mint a végsőkéig keresztültvitt

fogalmi elvonás. A középkori misztikusok egyúttal skolasztikusok. A filozófiai antropológia ismét helyre akarja állítani az egységet, totalitást az egymástól elszakadt élet és filozófia között.

Az antropológia életfilozófia. Reflexió, összefoglaló megismerés az emberi életéről. Nem a biológiai, vagyis kívülről, érzéki tapasztaláson keresztül tekintett, ember-alatti életéről, nem is arról a transzcendens, metafizikai, földöntúli életéről, melyről a vallás tud, hanem a megélt életéről, a pszichikai, belülről tekintett, egyéni-személyes életéről. A filozófiai antropológia tehát nem a természettudományok, hanem a szellemtudományok embermegismeréséből indul ki, a *megértésben* kapja reflexióinak anyagát.

Az antropológia atyja *Dilthey*, újabb művelői *Scheler*, *Heidegger* és *Groethuysen*. Fenti munkájában Groethuysen megvizsgálja, hogyan merül fel és milyen a filozófiatörténet nagyjainak gondolkodásában az ember problematikája és képe? Jellemzései művésziesen találók. A legjobban sikerültek és leggondosabbak közé tartozik mindjárt az első: *Platon* filozófiájáról. Platon bölcséletében az antropológiai felfogás alapvető kettőssége rejlik.

Első a *lélek* sorsának érzékfeletti, mítikus problémájából adódó álláspont. A lélek hivatása, hogy a földről, a test börtönéből igazi hazájába, az ideák magasabb létformájához emelkedjék. A filozófia lélegkondozás, a filozófus a lelki ember, aki az ideák után sóvárog és életcélja, hogy az örök-változatlan szépségbe és jószágba színről-színre belémerüljön.

A filozófus az igazi, a teljes ember, öbenne egészséges és találja meg rendeltetését az emberi élet. Mégis a filozófus a *kivétel*. Vele szemben áll a második antropológiai típus: a tömegember, az érzéki, nem-filozófus ember, az átlag, amelynek a praktikus-önző célok, az anyaghoz-tapadás, a testiség túlsúlya a jellemvonásai. Az ember itt merő pszicho-fizikai lény, „*Gattungswesen*“, mely csak mint közösség, faj, értékes. A filozófia feladata vele szemben nem lélegkondozás, hanem *törvényalkotás*, a szociális igazságosság megállapítása. A helyes törvényadás felteszi az emberi természet megismerését.

Aristoteles az embert, mint pszichofizikai lényt, mint természetes adottságot fogja fel. A *szoikusok* főtemájában újraéled a Platon dualisztikus embermegismerésének problematikája. A szoikusok szerint a filozófus orvos, a filozófia terápia, mely az embert a természetnek megfelelő életre megtanítja. Azonban hogyan lehetséges az, hogy a legtöbb ember természetellenesen, betegen él, hogy az „átlagos“ és a „természetes“ között kifejezett az ellentmondás, hogy maguk a filozófusok is csak önálló, akaratlagos, fáradságos erőfeszítések útján érték el a gyógyulást, az egészségeset, természeteset?

A keresztény antropológia erre a kérdésre az áteredő bűn tanításával felel. E tanítás magyarázza azt a meghasonlottságot, melyet Szent Agoston lát az emberben. Két világot hordozunk magunkban. A szellem törvénye más, mint a húsé, a magasabb „én“-nek mások a törekvései, mint az alsóbbnak. Két akarat lakozik bennünk. Az *újkor* embere minden élményét, élettapasztalatát önmagukból, önmagukra alapozva akarja megérteni. Ezek az élmények keresztény jellegűek, de nem felülről, a kereszténységből nyernek az újkori ember számára magyarázatot, hanem elszigetelten, magukban. Az újkori gondolkodás (pl. *Petrarca*) számára az életben minden új kezdetet jelent.

Noszlopi László.

JUNG, C. G. : *Psychologische Typen*. Verm. Aufl. Zürich, 1930. Rascher u. Cie. 724 l.

Jung a három pszichoanalitikus vezéralak közül az egyetlen, aki a differenciális lélektan, a karakterológia területén munkálkodik, sőt aki egész elméletét az introverzió és extravertió tipikus különbségére alapítja.

Már a szociális körülményekkel is együtt jár Jung szerint, hogy minden ember leginkább azokat a lelki funkciókat fejleszti ki magában, amelyekre vagy természettől fogva leginkább képesített, vagy amelyekben a leghathatósabb eszközöket fedezi fel szociális eredmények eléréséhez. Rendszerint többé-kevésbé azonosítja magát mindenki legfejlettebb lelki funkcióival. Így jönnek létre a pszichológiai típusok.

Az introverzió a libidónak (lelki indítóerőnek) befeléfordulása. Az emotív érdek visszahúzódik a tárgytól és a gondolkodás, érzelem, cselekvés motivumául az alanyt teszi meg. Ha az introverzió habituális, introvertált típusról beszélünk. Az introverzió lehet intellektuális, vagy érzelemszerű, lehet továbbá intuitív, vagy érzéki jellegű is. Az extravertió az ellentétes lelki beállítottság. Itt a lelki élet erősen, csaknem kizárólag a tárgyi világtól feltételezett: az alanynak a tárgyakkal szemben csak másodrangú indítóereje van. Az extravertált típus szintén lehet intellektuális, érzelmi, intuitív és érzéki.

A fejlődésben visszamaradt, elnyomott funkciók archaikus, primitív formákat öltenek. Energiájuk azonban el nem vész maradék nélkül, hanem a tudatban, vagy a tudatalattiból ellensúlyozza a fejlett funkciók egyoldalúságát.

Jung évtizedek gazdag tapasztalati anyagából szűri le a típusokat, melyekben kulcsot vél találni a gondolkodás, a művészet, a vallás, a történelem nagy áramlatainak és egyéniségeinek lélektani megfejtéséhez is. Pszichológiai elméletét így antropoló-

giává, sőt néhol szinte világnézetté, legalább is világnézeti, vallásos, metafizikai, stb. problémák lélektanává tágítja. Bár egyik alapvető iránya gondolkodásának a materializmus elleni küzdelem, a pszichikai világ realitásának kiemelése, másfelől viszont nála is megtalálhatók a pszichoanalízis naív, pozitívista és naturalista előfeltevései. Úgy véljük továbbá, hogy a lelki élet minden egyes jelenségének kimeríthetetlenül sokoldalúan értelmezhető jellegét típusokkal sohasem lehet megfelelően visszaadni.

Noszlopi László.

BERNFELD, SIEGFRIED : *Trieb und Tradition im Jugendalter*. Leipzig, 1931. Barth. 181 l.

Szerző a címben jelzett feladatot már alcímében korlátozza : az ifjúkori napló kultúrpszichológiáját akarja adni. Ezen a körön belül azonban szép, hasznos munkát ad, nemcsak a nevelés és lélektan, hanem új tudományága : a kultúrpszichológia szempontjából is. Főkérdése a következő : Adva van a „napló“, mint korunkban már kialakult, bizonyos normatív mozzanatokot tartalmazó kultúrális-irodalmi forma s adva van az ifjú lélek a serdülőkor ösztöneivel. Milyen lelki motívumok teszik lehetővé ebben a lélekben a hagyományos naplóforma átvételét s milyen föltételekkel jár formai mozzanatainak megvalósulása vagy módosulása? B. szerint az átvételt bizonyos elemi fokok közvetítik. Az ifjú egy korábbi helyzetben átvesz vagy kifejleszt olyan szokásokat, amelyek kultúraelméleti szempontból a napló alacsonyabb, előkészítő formái gyanánt vehetők. Céljuk általában egy : ösztönök, érzelmek megkötése, formábatörése, sokszor szellemiesítése. Ilyen formák az erekyegyűjtés, a levél, önéletrajz, erény- és bűnlajstromok, aforizmák („Grundformen des Tagebuchs“). Azokat az ösztönzéseket, amelyek ezeknek az elemi formáknak a napló irodalmi normájához való hasonulását előidézik, B. két főcsoportba osztja : I. Folgsamkeits-motive, II. die Motive der Identifizierung, II. a. das Motiv der Partizipation. Példákon elemzi mind az alapformákat, mind az átvétel („Normangleich“) lelki motívumait. A naplóforma normatív jegyeit történetéből vezeti le (l. pl. pietizmus); végül adja az elvi összefoglalást, amely részben néhány hagyományos lélektani műszót vázol újra, részben megadja a kultúrpszichológia néhány alapfogalmát, inkább a lélektan oldaláról nézve. Irodalom, néhány napló közlése és névmutató áll a kötet végén.

B. J.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1931. évi június hó 2-án tartott közgyűléséről. Jelen voltak *Pauler Ákos* elnök, *Kornis Gyula* alelnök, *Dékány István* főtítkár, *Somogyi József* titkár, *Prohászka Lajos* másodtitkár, *Kronfusz Vilmos* pénztáros, számosan a Társaság tagjai és választmányi tagjai köréből és még sok érdeklődő vendég.

I. *Pauler Ákos* elfoglalja az elnöki széket és felolvassa „Az axiomatikai módszer filozófiai jelentősége” című elnöki megnyitóját, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott. (L. füzetünk első tanulmányát.)

II. Az elnök felkéri *Prahács Margit* úrhölgyet „Forma és kifejezés a zenében” című tanulmányának felolvasására. A nagy figyelemmel meghallgatott felolvasás végeztével az elnök köszönetét fejezi ki a felolvasónak az értékes tanulmány bemutatásáért és felkéri a titkárt évi jelentésének felolvasására.

III. *Somogyi József* titkár ismerteti a Társaság múlt évi működését, amelyet a közgyűlés helyesléssel vesz tudomásul. Egyben bejelenti, hogy jelen beszámolója az utolsó, amelyet titkári minőségében tart, amennyiben hivatása elszólította őt a Társaság székhelyéről, s így a társulati ügyek intézését nem folytathatja tovább. Titkári tisztségétől megválva, köszönetét fejezi ki a Társaságnak a közel egy évtizeden át ráruházott bizalomért.

IV. Elnök a közgyűlés nevében őszinte sajnálatának ad kifejezést a titkár lemondása felett és meleg elismerő szavakkal méltatja hosszú évek során át folytatott önzetlen működését, mialatt gondos és lelkiismeretes sáfárja volt a Társaság ügyeinek. Buzgó és eredményes működésének elismeréseül a választmány határozata értelmében azt indítványozza, hogy a közgyűlés a titkárnak jegyzőkönyvi köszönetet szavazzon, amihez a közgyűlés egyhangú helyesléssel hozzájárul.

V. A megüresedett titkári tisztség betöltésére nézve az elnök a választmány határozata alapján *Prohászka Lajos* másodtitkárt hozza javaslatba, akit a közgyűlés egyhangúan megválaszt.

VI. Az elnök ezekután felkéri *Kronfusz Vilmos* pénztárost a pénztári jelentés előterjesztésére. A pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága a pénztári könyveket szabályszerűen átvizsgálta és azokat rendben levőknek találta, ezért a pénztáros részére a felmentés megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1930. évi február 8-tól 1931. évi április 16-ig :

Bevételek : Egyenleg 256·27 P, államsegély 500 P, a M. Tud. Akadémia segélye 1000 P, tagdíjak 1803·15 P, kamatbevétel 15·27 P, Egyetemi nyomda visszatérítése 849·91 P, főbizományi árukért 103·25 P, összesen 4527·85 P.

Egyenleg 1931 április 17-én : 126·47 P.

Kiadások : Tisztviselők tiszteletdíja 500 P, írói díjak 828·10 P, nyomdaköltségek 2654·50 P, iroda- és postaköltség, Driesch-előadás 370·50 P, tagdíjkezelési jutalék 25·11 P, postatakarék-pénzt. levont díjak 22·90 P, egyenleg : 126·74 P, összesen 4527·85 P.

Költségvetés az 1931—32. évre :

Bevételek : Készpénzegyenleg 126·47 P, tagdíjak 1500 P, segélyek 3000 P, főbizományi árukért 100 P, kamat 23·53 P, összesen 4750 P.

Kiadások : Nyomdaköltségek 3150 P, írói díjak 1000 P, tisztviselők tiszteletdíja 500 P, egyéb költségek 100 P, összesen 4750 P.

A közgyűlés a pénztáros jelentését tudomásul veszi és a felmentést megadja.

Az elnök ezután köszönetet mond a tisztikarnak buzgó munkásságáért, megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

Kmf.

Dr. Pauler Ákos s. k.
elnök.

Dr. Prohászka Lajos s. k.
titkár, mint a közgyűlés
jegyzője.

Hitelesítik :

Dr. Hornyánszky Gyula s. k.
Dr. Somogyi József s. k.

Titkári jelentés.

Mult évi közgyűlésünk óta Társaságunk a szokott keretek között folytatta működését a magyar filozófia fejlesztése érdekében. A gazdasági élet jelen válságos helyzete azonban Társaságunknak is súlyos anyagi gondokat okozott. A legsúlyosabb helyzet azáltal állott elő, hogy a M. Tud. Akadémia mindazoktól a tudományos társulatoktól, melyeket eddig anyagi támogatásban részesített, az 1931. évtől kezdve megvonta a segély további folyósítását. Ezáltal Társaságunk is elvesztette egyik legfőbb anyagi forrását, az Akadémiának évi 2000 P-ös támogatását. Ily módon pusztán az államsegélyből és a csekély, hiányosan befolyó tagsági díjakból az Athenaeumnak eddigi, 15—20 éves terjedelemben való megjelenése a jövőben lehetetlenné vált. Hogy folyóiratunk zavar-

talán megjelenése továbbra is biztosíttassék, Társaságunk elnöksége tárgyalást kezdett az Akadémiával. Ennek eredményeként az Akadémia — tekintettel arra, hogy az Athenaeum régebben a saját kiadványa volt — kifejezte hajlandóságát az eddigi segély további folyósítására abban az esetben, ha a folyóirat a jövőben ismét az Akadémia kiadványaként jelenik meg. Az Akadémia és a Társaság ez új viszonya azonban a folyóiratra nézve inkább csak formai jellegű változást jelentene, amennyiben a folyóirat címlapján a következő megjegyzés válnék szükségessé: a Magy. Filozófiai Társ. közreműködésével kiadja a Magy. Tud. Akadémia. A választmány az ezen ügyben összehívott ülésén elfogadta e feltételt és beadványában kérte az Akadémiát, hogy a jelzett feltétel mellett a jövőben is folyósítsa eddigi segélyét, amit meg is kaptunk.

Társaságunk az elmúlt évben is kiadványaival és felolvasó-üléseivel igyekezett művelni a magyar filozófiát. Folyóiratunk, az Athenaeum az elmúlt 1930. évben 2 füzetben jelent meg 228 lap terjedelemmel. Tartalmaz 5 nagyobb értekezést, 7 kisebb cikket, 16 könyvismertetést és bírálatot, részletes bibliográfiai ismertetést nyújt a legújabb hazai és külföldi filozófiai irodalomról és tájékoztat a Társaság életének főbb mozzanatairól. E magas színvonalú és változatos tartalmú folyóirat szerkesztésének fáradságos és buzgó munkájáért Dékány István főtítkárnak tartozik köszönettel a Társaság.

Mult évi közgyűlésünk óta Társaságunk a következő felolvasásokat rendezte:

Noszlopi László: Etikai személyelmélet.

Prof. Dr. F. J. J. Buytendijk (Groningen): Neue tierpsychologische Untersuchungen.

Pauler Ákos: Szt. Ágoston és a modern gondolat.

Schütz Antal: Szt. Ágoston karakterológiai jelentősége De Trinitate című műve alapján.

Madzsar Imre: Időhatár és térhatár.

Varga Sándor: Rickert filozófiája.

Ivánka Endre: A Tiszta Ész Kritikája bölcsészettörténeti jelentősége.

Működésünkkel járó kiadások fedezéséhez nagymérvű anyagi támogatással járultak hozzá a magy. kir. kultuszminiszter úr önmegméltósága, valamint a Magy. Tud. Akadémia. Nagylelkű támogatóinknak ez alkalommal is hálás köszönetet mondunk. Külön köszönettel tartozunk még az Akadémia főtítkárnak, Balogh Jenő ny. miniszter úr önmegméltóságának, ki nagy jóindulattal engedte át üléseink céljaira az Akadémia termeit.

Itt örömmel emlékezünk arról, hogy Társaságunknak mult évben választott külföldi tiszteletbeli tagjai, Hans Driesch, Joseph

Geyser, Hans v. Arnim és Maurice de Wulf megválasztásukat a Társaság elnökéhez intézett igen meleghangú levelekben köszönték meg és hangsúlyozták a magyar tudomány iránt érdeklődésüket és rokonszenvüket.

Egyben fájdalommal kell megemlékeznünk arról, hogy e tiszteletbeli tagjaink egyikét máris elvesztettük. A közelmúltban halt meg Hans v. Arnim, kinek halálával a klasszika filológia és az ókori filozófiának története egyik legkiválóbb művelőjét, Társaságunk és a magyar tudomány pedig egyik európai hírű őszinte barátját veszítette el. Érdemeiről folyóiratunkban Hornyánszky Gyula egyet. tanár úr fog megemlékezni.¹

Az elmúlt évben, sajnos, több nagy halottunkat is kellett gyászolnunk. Meghalt a magyar gyermektanulmányok megindítója és legkiválóbb képviselője, Nagy László, ki Társaságunknak is egyik legrégebb tagja és választmányi tagja volt. A gyermek lelki életének vizsgálatára vonatkozó nagyszámú tanulmányával a magyar gyermektanulmányi irodalmat külföldön is elismert értékekkel gazdagította.

Meghalt Kiss János, a budapesti tudományegyetem hittudományi karának ny. bölcelettanára, Társaságunknak szintén egyik legrégebb tagja és a magyar scholasztikus bölcelet nagynevű képviselője. Nemcsak nagyértékű tudományos munkáival és évtizedeken át tartott egyetemi előadásaisal állított magának marandó emléket a magyar bölcelet történetében, hanem, mint az Aquinói Szt. Tamás Társaság ügyvezető elnöke és a Religio filozófiai folyóirat szerkesztője és kiadója korát meghaladó buzgalommal, páratlan kitartással és nagy áldozatokkal hosszú éveken át igyekezett a katolikus bölcelet eszméit a nagyközönség körében is terjeszteni.

Halottaink közé kell sorolnunk a kiváló magyar szónokot és államférfit, Vass Józsefet is, kit Társaságunk szintén hosszú éveken át vallott büszkén tagjának. Bár a Gondviselés elsősorban az államügyek vezetését bízta bámulatos munkabíráására, mindenkor sugárzott belőle az az alapos filozófiai műveltség, melyet a legkiválóbb forrásokból szívott magába.

Mindnyájuk emlékét kegyelettel őrizzük.

Társaságunknak van jelenleg 3 külföldi tiszteletbeli tagja és 390 rendes tagja, illetve előfizetője.

Végül még egy számomra sajnálatos bejelentéssel tartozom. Hivatalos elfoglaltságom vidékre szólított és így a titkári teendőket, melyeket a Társaság bizalma folytán közel egy évtizeden át végeztem, a jövőben nem vállalhatom. E hosszú és küzdelmes évek

¹ Lásd Athenaeum 1931. évf. 1—3. sz. 94—101. l.

alatt a Társasággal érzelmileg is mélyen egybeforrtam, büszkén és örömmel viseltem a titkári tisztséget, mellyel a Társaság még mint kezdő, leendő filozófust kitüntetett és amire mindenkor örömmel fogok visszaemlékezni. A kényszerítő körülmények miatt azonban e tisztségről most őszinte sajnálattal lemondok. Nagyon köszönöm a Társaságnak hosszú időn át élvezett bizalmát és kérem lemondásom tudomásul vételét.

A titkári teendőket egyébként ősz óta már Prohászka Lajos másodtitkár végezte. Önzetlen, buzgó munkájáért neki tartozunk köszönettel.

Ezzel beszámoltam legutóbbi évi működésünkről. Társaságunk tisztikara iparkodott a Társaság működését a rendelkezésére álló eszközökhöz képest minél magasabb színvonalon fenntartani, ami — reméljük — kellő mértékben sikerült is. Ezek alapján kérem jelentésem tudomásul vételét.

Somogyi József

Felolvasóülések az 1931. év második felében. Október 23.: *Kövendi Dénes*: Az anyag elmélete Platon Timaiosában. — November 20.: *Techert Margit*: Görög filozófiai és keleti vallási hatások Philonnál. — December 10.: *Hegel* halálának századik évfordulója alkalmából Társaságunk ünnepi ülést rendezett, amelyen *Pauler Ákos*, a hegeli rendszer alap gondolatot és azok jelentőségét méltató elnöki megnyitója után *Pukánszky Béla* mutatta be Hegel és magyar közönsége című tanulmányát. E két tanulmányt folyóiratunk legközelebbi Hegel-száma fogja hozni.

Változás az Athenaeum szerkesztésében. Folyóiratunk kitűnő szerkesztője, *Dékány István*, aki évek során át fáradságot nem kímélve, önzetlenül és szeretettel végezte ezt a feladatot, úgyhogy az Athenaeum legutóbbi szép és gazdag évfolyamait kiváltképen az ő lelkes munkásságának köszönhetjük, választmányunknak folyó évi jún. 2-án tartott ülésén bejelentette, hogy hosszú betegségére és egyéb nagyarányú elfoglaltságára való tekintettel a szerkesztéstől megválni szándékozik. A választmány őszinte sajnálattal fogadta a bejelentést, a súlyos érvek előtt azonban meg kellett hajolnia, bár kifejezte azt a reményét, hogy a szerkesztő elhatározása nem végleges s ha a szerkesztéstől megválík is, a folyóirat szellemi irányításában továbbra is részt fog venni. Addig, amíg a közgyűlés a szerkesztői tisztség betöltéséről határoz, a választmány a szerkesztői teendők végzésével a titkárt, *Prohászka Lajost* bízta meg.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Die philosophische Bedeutung der axiomatischen Methode.

VON PROF. ÁKOS V. PAULER.

Das Bedürfnis einer kritischen Durchforschung ihrer Voraussetzungen wird in den modernen Erfahrungswissenschaften ebenso wie in der Mathematik stets bewusster betont. Als ein Hilfsmittel dieser Voraussetzungserkenntnis dient die axiomatische Methode. Vorläufig in der Philosophie der Mathematik sich siegreich entfaltend, ist sie geeignet auch in anderen Wissenschaften ihre klärende Aufgabe zu erfüllen.

Das Problem der Ideen.

VON JOSEF SOMOGYI.

Es ist ein altes, aber auch heute noch viel bestrittenes Problem, ob es irgend welche, von den physisch oder psychisch realen Gegenständen grundsätzlich verschiedene Objekte gibt und, wenn wir solche zugeben, was sie für ein Sein haben, wie sie sich zu der physischen oder psychischen Realität verhalten, wie sie erkennbar sind. Wir finden unser Problem zuerst in der Philosophie Platons, wo er von jedem realen Sein und Denken unabhängige, selbständige, ewige und unveränderliche Ideen annimmt. Schon Platon hat zwar die Schwierigkeiten seiner Theorie erkannt (Parmenides) und Aristoteles hat ihre Unhaltbarkeit eingehend nachgewiesen und die Ideen in die Einzelgegenstände hineinverlegt, doch das Problem kehrt seitdem in den verschiedensten Formen wieder. So hält es die Scholastik teils mit Platon, teils mit Aristoteles. In einer modernen Form besteht der Platonismus noch heute in der Philosophie Bolzanos (Satz an sich, Wahrheit an sich), in der Lehre der idealen Geltung Lotzes, in der Phänomenologie Husserls und in der Gegenstandstheorie Meinongs. Auch der berühmte ungarische Philosoph, Ákos Pauler bekennt sich mit seiner Theorie von den ewigen, unveränderlichen, absoluten Wahrheiten zum Platonismus. Doch haben all diese Theorien manche unlösbare Schwierigkeiten.

Eine eingehende Untersuchung beweist es unleugbar, dass wir von den transzendenten Realitäten und von den Bewusstseinsinhalten verschiedene, unveränderliche raum- und zeitlose Gegenstände annehmen müssen. Solche sind z. B. die mathematischen Gegenstände. Diese sind gewiss keine Realitäten, aber auch keine Bewusstseinsdaten, weil die mathematischen Gesetze

und Zusammenhänge sich nicht auf individuelle, veränderliche Bewusstseinsdaten beziehen können. Wenn wir diese Gegenstände mit göttlichen Bewusstseinsinhalten identifizieren, dann wird ihre exakte Erkenntnis unerklärbar. Es würde auch zu eigentümlichen Behauptungen führen, wie z. B., dass das Quadrat eines göttlichen Bewusstseinsinhalts -1 ist. Doch sind diese Gegenstände ganz genau gegeben und erkennbar. Solche idealen Gegenstände sind noch in gewissem Sinne die Wahrheiten, die logischen Inhalte eines Satzes, die Begriffe (Logismen Paulers), die negativen Gegenstände, die Unmöglichkeiten, mit einem Worte die *entia rationis*. Diese Gegenstände haben keine kausale Wechselwirkung mit der Realität, es besteht nur ein idealer, logischer, gnoseologischer Zusammenhang zwischen ihnen. Sie können aber in einem Denktakt oder in einem konkreten realen Gegenstand „realisiert“ werden. Die Erkenntnis der idealen Gegenstände ist aus dem Erfahren und Denken vollkommen erklärbar. Sie sind nämlich, wenigstens in ihren Elementen, in der (transzendenten oder immanenten) Realität gegeben. Sie sind aber nur für das Denken, Erkennen, ideell gegeben. Das Denken abstrahiert sie von den raum- zeitlichen Individualitäten, aber auch von dem denkenden, abstrahierenden Bewusstsein, von der psychischen Realität und Individualität der Bewusstseinsinhalte. So erhalten wir die Elemente der idealen Gegenstände als abstrakte logische Inhalte und aus der Kombination derselben sämtliche idealen Gegenstände. Die idealen Gegenstände bestehen aber nicht in sich als selbständige Absoluta, sondern nur für irgend ein persönliches Bewusstsein, das die abstrakten idealen Gegenstände als solche auffassen kann. Das Bestehen dieser Gegenstände ist also im realen Sein, bzw. im realen Denken fundiert. Absolutes Sein kann nur die reale Existenz sein. Dieses ist der letzte Seinsgrund jeder anderen Seinsart. Die verschiedenen Seinsarten führen zu der Annahme einiger Suppositionen.

A jelen szám SZERKESZTÉSÉT a választmány megbízásából dr. Prohászka Lajos egyetemi m. tanár végezte, aki a következő számtól a szerkesztést átveszi (Budapest IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi könyvtár). Mindennemű KÉZÍRATOT neki címezzünk. Egyben mint egyesületünk titkára, az egyesületi ügyekre, a folyóirat szétküldésére, tagságra, előfizetésre vonatkozólag intézkedik.

LAKÁSVÁLTOZÁST JELENTSÜNK BE MIELŐBB.

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi 4 pengő. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postaltalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámára telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjük azt titkárunktól.

A főtítkár telefonja: Aut. 573—85. Legbiztosabban d. u. $\frac{1}{2}$ -kor és d. u. 4— $\frac{1}{2}$ 5-kor található. A titkár telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

KÖNYVBARÁTOK		KÖNYVBARÁTOK
SZÖVETSÉGE	<p>Szellemi örökösei vagyunk évezredes kultúráknak. Könyvekbe zárt holt tőke ez, ha nem szerzünk tudomást róla. Olvassa rendszeresen a Diarium Könyvbarátok Közlönyét. Egy évre 2 pengő. Mutatványszám ingyen. Budapest IV, Kossuth Lajos-utca 18. (Egyetemi Könyvesbolt.)</p>	SZÖVETSÉGE
KÖNYVBARÁTOK		KÖNYVBARÁTOK

MEGJELENT
Az Akadémia Filozófiai Könyvtára
első 5 kötete.

1. *Leibniz* : Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 24— P
2. *Bergson* : Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 15— „
3. *Brandenstein B. b.* : Művészetfilozófia (378 l.) 15— „
4. *Bartók György* : Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) 15— „
5. *Varga Sándor* : Rickert Henrik filozófiája [A modern értéktfilozófia alapvetése] (123 l.) .. 5— „

Kiadja a M. Tud. Akadémia. Az 1, 2, 4, 5 köt. főbizománysa Révay-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.
Tagtársaink számára jelentékeny kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre vonatkozólag. Írjanak főtítkárunknak tagtársaink levelezőlapot e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára iránt érdeklődöm kedvezményes árban.“ Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás !); főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filozófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10. I. 1.) rövid idő alatt intézkedik.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ
ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG
KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.

ÁRA FÜZVE 6 PENGÓ.



A MAGYAR SZELLEMTÖRTÉNET FONTOS FORRÁSMŰVE.

KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS
ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.

ÁRA FÜZVE 32 PENGÓ.

BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVAR.
 POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadástért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

16.153 — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czakó Elemér.)

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENHETEDIK KÖTET

(1931)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

DÉKÁNY ISTVÁN ÉS PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1931.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.



AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1931-BEN.

BALANYI GYÖRGY	MESTER JÁNOS
BALASSA BRUNO	NAGY JÓZSEF
BARTA JÁNOS	NOSZLOPI LÁSZLÓ
BOGNÁR CECIL	PAULER ÁKOS
BR. BRANDENSTEIN BÉLA	PROHÁSZKA LAJOS
BUYTENDIJK, F. J. J.	PUKÁNSZKY BÉLA
DÉKÁNY ISTVÁN	RUBER JÓZSEF
HORNYÁNSZKY GYULA	SCHÜTZ ANTAL
IVÁNKA ENDRE	SOMOGYI JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ	VARGA SÁNDOR

A XVII. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>Nagy József</i> : Aristoteles teológiája	63
<i>Pauler Ákos</i> : Szent Ágoston és a modern gondolat.....	1
<i>Pauler Ákos</i> : Az axiomatikus módszer filozófiai jelentősége	131
<i>Ruber József</i> : A Civitas Dei állambölcselete	48
<i>Schütz Antal</i> : Szent Ágoston karakterológiai jelentősége..	6
<i>Somogyi József</i> : Az ideák problémája	135

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

<i>Barta János</i> : Szellem, szellemtudomány, szellemtörténet..	184
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : Még egyszer a teljes tudatról	91
<i>Buytendijk, F. J. J.</i> : A természeti jelenségek szimbolikus tartalma	82, 193
<i>Ivánka Endre</i> : Kínai erkölcsstan	198
<i>Noszlopi László</i> : Szent Ágoston etikája	74
<i>P—y</i> : Az első nemzetközi irodalomtörténeti kongresszus	202

Jelenkori filozófusok.

<i>Arnim, Hans von (Hornyánszky Gyula)</i>	94
<i>Croce, Benedetto (Mester János)</i>	204
<i>Gundolf, Friedrich (Barta János)</i>	215
<i>Rickert filozófiájáról (Varga Sándor)</i>	102

Ismertetések, bírálatok.

<i>BERNFELD, S.</i> : Trieb und Tradition im Jugendalter (B. J.)	225
<i>DRIESCH, HANS</i> : Philosophische Forschungswege (<i>Ivánka Endre</i>).....	218
<i>DWELSHAUVERS, G.</i> : Traité de psychologie (<i>Mester J.</i>)....	116

	Oldal
FORKE, ALFRED : Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises (<i>Mester J.</i>)	123
GROETHUYSEN, B.: Philosophische Anthropologie (<i>Noszlopi L.</i>)	222
HÄBERLIN, P.: Allgemeine Aesthetik (<i>Mátrai L.</i>)	121
HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik (<i>Noszlopi L.</i>)	216
HILDEBRAND, D. v.: Die Idee der sittlichen Handlung (<i>Noszlopi L.</i>)	119
JUNG, C. G.: Psychologische Typen (<i>Noszlopi L.</i>)	224
KUNTZE, FR.: Erkenntnistheorie (<i>Mester J.</i>)	125
MENZER, P.: Deutsche Metaphysik der Gegenwart (<i>Bulassa B.</i>)	216
NAGY JÓZSEF: Az igazság (<i>P—s</i>)	217
PAPINI: Szent Ágoston (<i>Balanyi Gy.</i>)	115
RICKERT, H.: Die Logik des Prädikats u. d. Problem der Ontologie (<i>Noszlopi L.</i>)	120
VARGA SÁNDOR: Valóság és érték (<i>B. C.</i>)	221
WIEDLING, H.: Die Wirklichkeit der Ethik (<i>Noszlopi L.</i>) ..	220
*	
Társulati ügyek	126, 226

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Josef Nagy</i> : Die Theologie des Aristoteles	130
<i>Prof. Akos v. Pauler</i> : Der Hl. Augustinus u. der moderne Geist	128
<i>Prof. Akos v. Pauler</i> : Die philosophische Bedeutung der axiomatischen Methode	231
<i>Josef Ruber</i> : Die Staatsphilosophie des Hl. Augustinus....	129
<i>Prof. Anton Schütz</i> : Die charakterologische Bedeutung des Hl. Augustinus	128
<i>Josef Somogyi</i> : Das Problem der Ideen	231